Ph. Sp.
1077
z

Ph. sp. 1077 Z

<36603225100012

<36603225100012

Bayer. Staatsbibliothek

7 VI 418.
9

V 108

Leib und Seele

nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander.

Ein Beitrag zur Begründung der philosophischen Anthropologie

von

D. Johann Eduard Erdmann,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

BIBLIOTHECA F. F. Min. GORHEIM

Halle,

bei C. A. Schwetschke und Sohn.

1837.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

T173 1607

Seinem

treuen Jugendfreunde

Alexander von Armfeld,

Doctor der Medicin

und

Kaiserlich Russischem Collegien-Assessor,

zur Erinnerung

an

manches ernste Gespräch

gewidmet

von

dem Verfasser.

Vorrede.

Nur wenige Worte glaube ich diesen Blättern vorausschicken zu müssen. Sie betreffen nicht sowol den Inhalt derselben, über welchen der Titel Alles sagt, was vorläufig zu wissen nöthig, als vielmehr die Form und Darstellungsweise.

Es scheint in unseren Tagen von Vielen als ein antiquirtes Vorurtheil angesehen zu werden, daß auch philosophische Schriften, eben wie alle anderen, die im Druck erscheinen, lesbar seyn müssen. Ich muß mich zu jenem Vorurtheil bekennen. Es ist mir noch nicht gelungen, mich zu solcher Höhe der Speculation zu erheben, auf der Undeutlichkeit nicht nur als etwas zu Entschuldigendes, sondern als Pflicht erscheint, und eine barbarische Sprache voll undeutscher Wendungen das eigentliche Idiom ist. Im Gegentheil scheint es mir, als müsse, je klarer und bestimmter Etwas gedacht ward, um so mehr

auch Präcision, und also Klarheit des Ausdrucks, die Folge seyn, und als sey die Unverständlichkeit vieler philosophischen Schriften unserer Tage viel weniger in ihrer Tiefe begründet, als im verworrenen Denken ihrer Verfasser und darin, daß sie sich der philosophischen Formeln nicht mit aller Bestimmtheit bedienen. Dies scheint mir; was ich aber gewiß weiß, ist, daß unserer philosophirenden Jugend keine Gefahr näher liegt, als die, Unverstandenes aufzunehmen, und mit unbestimmten verworrenen Redensarten sich zu begnügen. Bald wird es eine Seltenheit seyn, wenn Einer aus ihr Gedanken sondern kann, und beim Combiniren derselben es bedenkt, daß es auch eine Combination gibt, die Confusion ist. Jenem Vorurtheil gemäß, habe ich in diesen Blättern mir Popularität zum Gesetz gemacht, und könnte dieses Bestreben nur dann für zu weit gehend anerkennen, wenn dadurch der strengen Consequenz Abbruch gethan wäre.

Jene Erklärung aber, daß ich allgemein verständlich schreiben wollte, muß ich sogleich dahin beschränken, daß ich nicht für Frauenzimmer geschrieben habe. Ich nehme das Wort nicht nur figürlich, obgleich freilich auch so. Denn wunderbarer Weise fangen, während die Frauen aus ihrem Kreise herauszutreten beginnen und mit Wissenschaft sich befassen, die Männer an, ganz nach Frauen Weise, stets nur das Einzelne im Auge zu haben, statt irgend eines allgemeineren Gesichtspunktes. So erfahren

wir es denn täglich, daß auch, wo es sich um wissenschaftliche Arbeiten handelt, einzelne Sätze, ja einzelne Worte hervorgehoben werden, ohne auf den Zusammenhang zu sehn, in welchem sie vorkamen. Sind nun gar diese Sätze etwas, was mit ihren sonstigen Vorstellungen nicht stimmt, so fangen sie an, entweder wie furchtsame Weiber, zu schreien, oder, wie klatschhafte, zu lästern. Solche Leser würden natürlich, wenn sie lesen, „daß eine Seele, die nach „dem Tode des Leibes fortlebe, ein hölzernes Eisen, „daß die Seele nichts vornehmer sey als der Leib, „daß an vielen Orten Spinoza gepriesen wird", u. s. w., sie würden natürlich nicht weiter lesen, und zusehn, ob der Verfasser das Abschreckende, was darin liegt, bewiesen oder nachher gemildert habe, oder ob nicht alles Abschreckende nur darin liegt, daß sie unter Seele etwas Anderes verstehen, als der Verfasser, sondern der Materialismus, oder, um das Schlagwort gewisser Herren zu brauchen, der Pantheismus desselben wäre ihnen so klar, daß es kaum zweifelhaft bliebe, ob man ihn nicht geradezu Belials Kind nennen müsse. Diese Herren mögen die folgenden Blätter ungelesen lassen, denn da die angezogenen Stellen die allerärgerlichsten sind, die ich geflissentlich in die Vorrede aufnahm (wie in manchen Autoren, die ad usum Delphini herausgegeben wurden, die Zweideutigkeiten vor dem Index stehn), so brauchen sie sich die Mühe des Durchblätterns und weiteren Nachsuchens nicht zu geben.

Schließlich habe ich mich darüber zu entschuldigen, daß ich weder der älteren Quellen, aus denen ich geschöpft, noch auch der gleichzeitigen Bestrebungen, die mir geholfen haben, Erwähnung gethan habe. Es war dies einmal unmöglich, da ich sehr Vieles über diesen Gegenstand gelesen habe, und keine Schrift darüber mir direct oder indirect ohne Nutzen gewesen ist, da ich aber dasselbe auch von sehr vielen Büchern sagen muß, die die Beleuchtung dieses Gegenstandes unmittelbar gar nicht im Auge hatten. Andrerseits war ein solches Citiren unnütz, denn da ich nicht um die Neugierde zu befriedigen schrieb, so lag mir nur daran, Wahres zu sagen, auf Neues kam es mir nicht an, und es kann mir nicht einfallen, darauf Gewicht zu legen, ob ich Etwas und was ich früher als Andere gesagt habe. Im Gegentheil, je mehr mir nachgewiesen würde, dies Alles hätten Andere vor mir schon gesagt, um so mehr würde ich mich freuen, denn um so mehr würde ich hoffen dürfen, daß man bald allgemein von seiner Wahrheit überzeugt seyn werde.

Halle, am 3ten April 1837.

Dr. Erdmann.

§. 1.

Wird der Geist als ein Seyendes gefaßt, so gibt es keine andere Geisteslehre, als einerseits eine rationale Pneumatologie, andrerseits eine empirische Psychologie. Beide befriedigen das Interesse des forschenden Geistes nicht.

1. Sobald man eine Geisteslehre aufzustellen sucht, sey sie nun von speculativem, sey sie von empirischem Character, so scheint das Erste was gefordert werden kann dies zu seyn, daß man bestimme, was der Geist ist? — Man kann sich hierbei auf die Erfahrung berufen, daß bei allen anderen Disciplinen man doch immer damit anfängt, den Gegenstand, um den sichs handelt, zu definiren. Diese Erfahrung kann nicht in Abrede gestellt werden, aber sie lehrt höchstens, daß es gewöhnlich ist, so zu beginnen; für die Richtigkeit und Vernünftigkeit eines solchen Anfanges beweist sie gar nichts, denn es könnte sehr gut der Fall seyn, daß, was man gewöhnlich bei dem Eintritt in eine Wissenschaft fragt, eine von den Fragen wäre, die, nach dem Sprichwort, von hundert Weisen nicht beantwortet werden können. Sehen wir zu, wie solche vorläufige Fragen beantwortet werden, so tritt uns bei den empirischen Wissenschaften, als eine Art zu antworten dies entgegen, daß, wenn gefragt wird, was denn dies sey, es nun vorgewiesen wird. Wenn

man den Chemiker fragt, was der Sauerstoff sey, so wird die Antwort seyn, daß er etwa Quecksilberoxyd glüht und das sich entwickelnde Gas vorhaltend, nun sagt: dies ist Sauerstoff. — Und nicht nur bei den empirischen Disciplinen ist es so, denn in ähnlicher Weise verfährt der Geometer. Wenn man ihn fragt, was eine gerade Linie, ein Kreis u. s. w. sey, so zieht er jene, beschreibt diesen, oder fordert uns auf beides zu thun, und sagt dann: dies ist eine Linie, ein Kreis u. s. w. Was liegt in diesen beiden Antworten? Daß, was der Sauerstoff, der Kreis, die Linie u. s. w. sey, nicht eher gewußt werden kann, als indem man sie erst hat entstehen lassen. Die Definition folgt also gerade nach. Sie muß auch nachfolgen, denn so lange wir jene Procedur nicht vorgenommen hätten, wäre uns das zu Erklärende nicht zu definiren, weil es im Wesen einer jeden Definition liegt, daß sie Niemandem verständlich ist, als dem, welcher das, was durch die Definition gelehrt wird, schon weiß. Ja, wenn eine Definition bei einer Wissenschaft obenan gestellt wird, so geschieht es immer in der stillschweigenden Voraussetzung, der Leser oder der Zuhörer wisse schon, worauf es eigentlich ankommt. Wenn z. B. die Chemie definirt wird als „die Lehre von der Zusammensetzung und den Eigenschaften der Körper“, so setzt man voraus, der Leser werde hier nur an chemische Zusammensetzung und an chemische Eigenschaften denken, weil im entgegengesetzten Falle diese Definition von der Baukunst, welche lehrt, wie ein Haus zusammenzusetzen ist, und welche Eigenschaften es haben muß, eben so gut gelten würde wie von der Chemie. Oder wenn die Physiologie „die Lehre von den Eigenschaften der lebendigen Körper als leben=

diger« ist, so setzt man voraus, der Leser wisse, daß es Eigenschaften gebe, welche den lebendigen Körpern als lebendigen zu kommen, und wisse sogar, welche diese sind. Denn würde er etwa für die einzige Function des lebendigen Organismus den Athmungsproceß halten, so würde seiner Ansicht nach der Blutumlauf nicht in die Physiologie gehören; soll er sich also bei jener Definition ganz das denken, was der, der sie aufstellte, meinte, so muß er auch alles das wissen, was Jener. Wer die ersten Zeilen der meisten Handbücher wirklich verstände, der hätte sie nicht mehr zu lesen nöthig, und wenn man die Frage, womit die Gewohnheit an (nichts sagende) Definitionen uns zur Geisteslehre treten läßt: was ist denn der Geist?, wenn man sie nett und genügend sogleich beantworten könnte, so brauchte man nachher keine Geisteslehre mehr aufzustellen. Die Antwort auf jene Frage kann nur die ganze Geisteslehre selbst geben.

2. Trotz dem aber, daß man dieser Frage, wo sie aufgeworfen wird, gleich damit entgegentreten muß, daß sie nicht vorläufig beantwortet werden kann, ist doch die Betrachtung gerade dieser Frage der allerschicklichste Anknüpfungspunkt für eine Einleitung in die Geisteslehre. Indem nämlich bei einem Jeden, der zur Geisteslehre tritt, und nach einer Einleitung in dieselbe verlangt, das Interesse daran vorausgesetzt werden muß, zu wissen, was der Geist sey, ist an dieser Frage der gemeinsame Punkt gefunden, von welchem aus alle Untersuchungen über diesen Gegenstand ausgehn. Die Frage nun: Was ist der Geist? hat einen doppelten Sinn; sie kann nämlich einmal auf die

wesentlichen Bestimmungen des Geistes gehn, auf das, was man sein Wesen oder auch seine Natur zu nennen pflegt, ganz abgesehn von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, in denen sich der Geist manifestirt, oder sie kann wieder gerade nur auf die Manifestationen desselben und ihre Mannigfaltigkeit gehn, ohne daß es ihr auf das Wesen des Geistes ankäme. (Ganz eben so wie etwa die Frage: was ist dieser Mensch? einmal nach dem eigentlichen Wesen des Menschen, seinem moralischen Werth forschen kann, und andrerseits gerade nach dem Aeußerlichen, seinem Stand, Gewerbe u. dgl.). Obgleich es nicht nothwendig ist, daß die Frage nur in dem einen oder andern Sinn genommen wird, — (wir werden später das Gegentheil als das Richtigere erkennen) —, so hat man doch beide Betrachtungsweisen auseinander fallen lassen, und hat geglaubt das thun zu müssen, weil es unmöglich schien, Beides zu vereinigen. Je nachdem nun hierbei nur das Eine, oder nur das Andere Gegenstand der Untersuchung wurde, hat die Lehre vom Geiste einen ganz verschiednen Character bekommen, und die verschiednen Arten, die Lehre vom Geiste zu behandeln, sind hier nun näher in Betracht zu ziehn.

a) Indem man, jene Frage aufwerfend, das Wesen des Geistes, seine innere Natur im Auge hatte, versuchte man, alles Das, was sich von ihm aussagen ließ, so lange man von aller Mannigfaltigkeit seiner Aeußerungen absah, in eine Disciplin zusammenzufassen, und dies gab die rationale Psychologie oder Pneumatologie, welche, obgleich ihre Keime sich sehr deutlich in Leibniz nachweisen lassen, doch erst seit Wolf ein wesentlicher Bestandtheil der Philosophie

geworden ist. Nennt man alle die Erkenntnisse, welche durch Beobachtung der Erscheinungen kommen, Erkenntnisse **a posteriori**, dagegen die, welche wir erlangen, ohne daß wir von den Erfahrungen ausgehn, Erkenntnisse **a priori**, so wollte die rationale Psychologie alles Das enthalten, was sich **a priori** über das Wesen des Geistes bestimmen ließ. Sie wurde so zu einer metaphysischen Untersuchung über den Geist. Indem man nun fand, daß bei allen mannigfaltigen Erscheinungen und Selbstmanifestationen des Geistes, und bei allem Wechsel derselben, Alles, was er thut, von einem, nicht wechselnden, Subjecte ausgesagt wird, hielt man als die erste wesentliche Eigenschaft des Geistes die Einheit fest, die nicht aus der Erfahrung erkannt wird, sondern durch Reflexion. Man unterschied dann ferner das Wesen des Geistes von der Materie, und abstrahirend von allen den Zuständen, in welchen etwa der Anschein einer Materialität entstehen konnte, bestimmte man sein Wesen dahin, daß er immateriell sey, (ein Prädicat, das eben als ein negatives schon seinen aprioristischen Ursprung verräth). Besteht nun das Wesen der Materie darin, daß sie ausgedehnt und undurchdringlich ist, so wurde dagegen das Wesen des Geistes als abstracte Innerlichkeit, Vorstellung und Bewußtseyn, gefaßt; ist jene die aus Theilen zusammengesetzte, so war dieser dagegen einfach, und Homogeneität war sein Character. Kurz alle die Eigenschaften des Geistes, die ihm wesentlich zukommen, wenn man auch ganz absieht von seinen verschiednen Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., fanden hier ihre Stelle. Man nannte dies die rationale Betrachtung des Geistes oder der Seele, denn beide Ausdrücke waren hier **promiscue** gebraucht.

b) Es zeigte sich aber sehr bald, daß man mit dieser rationalen Betrachtung nicht weit reichte. Wollte man gleich der Einfachheit der Seele so viel Ansehn zuschreiben, daß daraus die Unsterblichkeit, und der Immaterialität, daß aus ihr die Freiheit folge, so zeigte sich doch immer, daß diese Prädicate einen nur negativen Character hatten; diese abstracten Bestimmungen, daß der Geist nicht auflösbar in Theile, daß er nicht durch mechanische Einwirkungen determinirt sey, sie waren zu arm, um das Wesen des Geistes zu erschöpfen. Noch mehr aber, die Einfachheit der Seele, ihre Einheit und Homogeneität ließ sich bloß halten, so lange man auf die Erfahrung gar nicht Rücksicht nahm. Sobald man darauf sah, wie der Geist sich äußert, so traten eine Menge Erscheinungen hervor, welche seine Einheit und Einfachheit zu fährden schienen. Diese Erscheinungen nämlich, in welchen sich das Leben des Geistes zeigt, haben einen Character, der gerade das Gegentheil von Einheit ist, Mannigfaltigkeit nämlich; die verschiednen Gefühle, die verschiednen Vorstellungen, die moralischen Widersprüche im Menschen u. s. w. scheinen der behaupteten Homogeneität der Seele zu spotten. Und noch mehr, gerade dieses, was den Character der Mannigfaltigkeit trägt, ist das Interessanteste, was in der Beobachtung des Geistes sich zeigt; gegen die wenigen und dürftigen Sätze der rationalen Psychologie, die höchstens sagen was der Geist nicht seyn könne, erscheint die Fülle, die sich uns darbietet, wenn wir auf das blicken, was der Geist thut, als ein bei weitem Wichtigeres, und Reicheres. Was Wunder, wenn nun gerade diese Mannigfaltigkeit, auf die man bei seinen Untersuchungen immer wieder getrieben ward, Gegenstand einer andern Disciplin ward, der empirischen

Psychologie, die als eine Ergänzung der rationalen Psychologie dienen sollte, und die naiver Weise, obgleich in ihren Grundprincipien ihr entgegengesetzt, schon von Wolf derselben an die Seite gestellt ward, nachher aber so sehr das Uebergewicht erhielt, daß es namentlich in Deutschland eine Zeit gab, wo alles philosophische Bedürfniß in der empirischen Psychologie seine Befriedigung zu finden schien. Die empirische Psychologie verzichtete auf jede metaphysische Grundlage, und begnügte sich damit, alle die Erscheinungen des Geistes, die sie durch emsige Beobachtung gefunden hatte, aufzuzählen. Zunächst ist zwischen den äußern Erscheinungen kein Werthunterschied, und eine so wichtig als die andere, daher denn öfter gerade die ganz individuellen Absonderlichkeiten zum Gegenstand der Betrachtung genommen wurden. Mochten aber diese eine noch so reiche Ausbeute geben für die Befriedigung der Eitelkeit, die sich am liebsten mit den eignen Particularitäten beschäftigt, und dabei das Angenehme hat, sich hinter den edel klingenden Namen der Selbstkenntniß verstecken zu können, — mochte auf der andern Seite das Studiren fremder Absonderlichkeiten beitragen zur sogenannten Menschenkenntniß, d. h. der Kunst, endliche und nichtige Zwecke zu erreichen, — so erwachte doch bald das Bewußtseyn, daß diese bloße Particularitäten nicht das Object einer wissenschaftlichen Betrachtung seyn dürften, sondern diese es zu thun habe mit dem Allgemeinen. So fing man denn an, in der Beobachtung einen Unterschied zu machen zwischen dem, was nur individuell ist, und dem, was bei Allen sich gleich verhält, und dieses Letztere, die allgemeinen Gesetze, die allen psychischen Vorgängen zu Grunde liegen, zu finden, dies ward

jetzt die Aufgabe der empirischen Psychologie. Indem man nun in der großen Fülle von Erscheinungen viele fand, die sich näher standen als andere, rangirte man jene zusammen als sich näher verwandt, und so bildeten sich verschiedne Gruppen von Erscheinungen, die sich bei allen fanden, so daß kein Individuum vorkam, bei dem nicht gewisse Erscheinungen zeigten, daß sein Geist sich in dieser oder verwandter Weise zu äußern pflege. Man sah weiter, daß die Erscheinungen der einen Gruppe unter einander in einem bestimmten Verhältnisse standen, man wollte bemerken, daß das Verhältniß zwischen Erscheinungen verschiedner Gruppen immer, oder doch oft, ein umgekehrtes sey, — kurz man kam dazu, diese Gruppen zu fixiren, indem man jede ihrem bestimmten Gesetz unterwarf, und nun dieses Gesetz hypostasirte und zu einer eignen Kraft oder einem eignen Vermögen machte. So entstand die Lehre von den verschiednen Seelenvermögen, von dem Denk- oder Vorstellungsvermögen und Willensvermögen, zu denen man in neuerer Zeit noch das Gefühlsvermögen hinzugefügt hat. Diese Vermögen (Andere, die feiner seyn wollten, sagten Thätigkeiten) sollten sich in der Seele beisammen finden, sie sollten in bestimmtem Verhältniß zu einander stehn, sich auch wohl ausschließen, wie z. B. Gefühls- und Denkvermögen in umgekehrtem Verhältniß ständen u. s. f. Es trat hier aber sogleich dies Mißliche hervor, daß, weil in dem Geiste keine Nothwendigkeit erkannt wurde, sich gerade in diese Vermögen oder Kräfte zu theilen, es der Willkühr oder dem Zufall überlassen schien, ob man diese oder ob man andre Vermögen annimmt. So glaubte man früher mit der Annahme zweier Vermögen auszukommen, bis man endlich ein

drittes anzunehmen sich genöthigt fand. So entsteht das Bestreben, die Vermögen auf eine kleinere Zahl zu reduciren, andrerseits zeigen sich wieder bei Erscheinungen, welche zunächst als verwandte erscheinen, bei näherer Betrachtung so viele Differenzen, daß man seine Zuflucht dazu nehmen muß, die Seelenkräfte zu vermehren. So wird z. B. Sachgedächtniß und Ortsgedächtniß, und Wortgedächtniß und Zahlengedächtniß unterschieden, und es ist kein Grund vorhanden, warum man nicht ein eignes Gedächtniß für Beleidigungen annimmt, oder für Putz u. s. w. Kurz die Lehre von den Seelenvermögen schwankt, eben weil ein Princip der Eintheilung im Geiste selbst nicht gefunden werden kann, in Unbestimmtheiten umher. Zwar hat man in neuerer Zeit versucht, in dem Geiste selbst das Princip der Eintheilung zu finden, indem man in ihm — ähnlich wie die Kantische dynamische Physik in der Materie — eine zweifache sich entgegengesetzte Thätigkeit unterschied, deren eine als verallgemeinernde, die andre als isolirende, oder auch die eine als Zug nach oben, die andre nach unten bezeichnet ward. Aber auch diese Annahme zertheilt den Geist, weil es unbegreiflich bleibt, *wie* das in sich Einige zum sich Entgegengesetzten werden kann.

3. Eine weit größere Schwierigkeit trat aber hervor, wenn an die empirische Psychologie, die, wie wir gesehn haben, zunächst als Ergänzung der rationalen aufgestellt ward, die Frage geschah, wie denn bei dieser Mannigfaltigkeit der Vermögen die Seele noch *eine einzige* bleibe? Diese Frage, welche darauf geht, daß das Verhältniß der rationalen und empirischen Psychologie genau gefaßt werde, bringt ihre Unvereinbarkeit ans Tageslicht. Man suchte die Einheit

der Seele zuerst so zu retten, daß man das Verhältniß der Seele zu diesen ihren Vermögen als das ganz äußerliche des Besitzes faßte und nun sagte, die Seele **hat** Vorstellungsvermögen u. s. w., so daß also diese Vermögen der Seele **zukamen**, sie selbst als das Weder, Noch derselben, als ein Abstractum dahinter blieb. Es ließ sich da aber nicht lange verbergen, daß die Seele dann nichts weiter ist als eine leere Stelle, die = 0. Man suchte sich nun anders zu helfen, und sagte, die Seele **sey** Gefühl und sey **auch** Wille u. s. w. Sind aber diese Vermögen wesentlich von einander verschieden, so erschien die Seele als ein Compositum oder eine Mixtur von diesen verschiednen Ingredienzien, womit ihre Einfachheit aufgegeben ward. Es blieb daher nichts Anderes übrig, als daß die empirische Psychologie, um aus diesem Gedränge herauszukommen, gänzlich von der rationalen sich trennte, und darauf verzichtete, über ihr Verhältniß zu derselben etwas auszusagen. Jede Frage darnach ward abgelehnt; wie es möglich sey, daß das Mannigfaltige die Einheit nicht aufhebe, wisse sie nicht, ja nicht einmal ob es eine solche Einheit gebe, genug sie wisse, daß eine solche Mannigfaltigkeit von Kräften, Vermögen u. dgl. da sey. Ganz eben so kann wiederum die rationale Psychologie, wenn ihr die Frage vorgelegt wird, wie denn in dieser einfachen, homogenen, Seele die Mannigfaltigkeit der Vermögen sich finden kann, nicht anders als sich abwenden. Ueber dies Verhältniß kann sie nichts zu sagen wissen, sondern von aller Mannigfaltigkeit abstrahirend weiß sie von der Seele nur als von der einfachen.

4. Wir sehen also die Untersuchung auf einen Punkt angelangt, wo zwischen zwei Entgegengesetzten entschieden

werden muß. Geht man davon aus, daß die Einheit der Seele gerettet werden muß, so scheint es nothwendig, daß man zu den Abstractionen der rationalen Psychologie komme, geht man von der Erfahrung aus, daß sich in der Wirksamkeit des Geistes Mannigfaltigkeit wahrnehmen lasse, so muß man, wie es scheint, die Einheit und Einfachheit der Seele aufgeben. Streitet gegen die ersteren die Erfahrung mit ihrer Fülle, die uns viel mehr darstellt, als ein solches einfaches Wesen, so sträubt sich gegen das Letztere ein gewisses Gefühl, das von einer Zerreißung des Geistes nichts wissen will. Und doch scheint Eines von beiden angenommen werden zu müssen, da das Dilemma feststeht: der Geist ist entweder ein Mannigfaltiges, oder ein Einfaches. Dieses Dilemma ist nun in der That nicht zu vermeiden, so lange wir uns in einem Gebiete befinden, in welchem der Satz des Widerspruchs seine Geltung hat, in welchem allein er aber auch nur Geltung haben will. In diesem Gebiet aber halten sich wirklich die rationale sowol als die empirische Psychologie und müssen sich deswegen ausschließen. Wir sagen, daß der Satz des Widerspruchs in seiner Geltung auf ein gewisses Gebiet beschränkt sey, oder besser: sich selber beschränke. Spricht sich dieser Satz nämlich so aus: »Kein Ding kann Entgegengesetztes seyn«, oder: »Was ist, kann nicht zugleich nicht seyn«, so beschränkt er seine Geltung auf die Sphäre der Dinge oder des Seyenden. Von allen Dingen, oder von allem Seyenden gilt der Satz des Widerspruchs. Etwas kann nicht zugleich ein Einfaches seyn und ein Zusammengesetztes. Wäre darum der Geist ein Ding, wäre er ein Seyendes, wäre er ein Etwas, so würde nothwendig von ihm gelten, daß von den beiden

entgegengesetzten Prädicaten „einfach“ und „mannigfaltig“ nur eines ihm zukommen könnte, dieses eine aber auch müßte. Man kann daher der Behauptung, daß der Geist nothwendig entweder ein Einfaches oder ein Mannigfaltiges seyn müsse, sich nur dadurch erwehren, daß man erst zweifelnd die Frage aufwirft, ob denn der Geist überhaupt Etwas sey? —

§. 2.

Der Nothwendigkeit, entweder rationale Pneumatologie oder empirische Psychologie zu seyn, kann sich die Geisteslehre nur dadurch entziehn, daß sie den Anforderungen beider zugleich entspricht. Dazu aber muß sie den Geist nicht als ein Seyendes, ein Etwas, oder ein Ding, überhaupt nicht als etwas Fertiges, betrachten, sondern als sich Entwickelndes.

1. Unter Seyn oder gar Etwas-Seyn verstehen wir eine in sich abgerundete und abgeschlossene, mit einem Worte vollendete Existenz. Was da ist, (ein bestimmtes Seyn, Da seyn hat) ist ein Fertiges. Ein solches nun, was ein Fertiges ist, nennen wir ein Etwas oder auch ein Ding. (Daher denn wohl von etwas Unvollendetem gesagt wird, das sey noch nichts, d. h. ni-ichts, Nicht Etwas.) Eben deswegen kann von einem Lebendigen nicht gesagt werden, daß es da ist, oder daß es ein Ding ist. Es hat kein Daseyn, weil es viel mehr hat als diese ruhende Existenz. Diese Behauptung ist durchaus nicht gegen allen gesunden Menschenverstand, wie es vielleicht

zuerst scheinen möchte. Man sagt allgemein, daß das Lebendige sich erhalte; nun heißt aber sich erhalten nur, sich produciren, was sich aber erst producirt, kann doch nicht schon über alles Producirtwerden erhaben — seyn. Was nun von allem Lebendigen gilt, das gilt auch vom Geist. Der Geist ist nicht, das heißt er ist über das ruhige Daseyn erhaben, der Geist ist wesentlich Thätiges, Lebendiges, d. h. sich selber Erzeugendes; wird er als bloß Daseyendes, als ein Ding gefaßt, so wird er unrichtig gefaßt. (Nicht also so wird dem Geiste das Daseyn abgesprochen wie irgend einer Fiction, dem Magnetberge z. B., sondern so, daß er über der Sphäre des Daseyns steht, während der Magnetberg nicht einmal in sie hineinreicht.) So unrichtig faßt den Geist sowol die rationale als die empirische Psychologie. Beide ziehen ihn, hierin einig, in die niedere Sphäre des ruhenden fertigen Daseyns und Ding-Seyns. Sobald aber dies geschehn ist, kann ihm, als einem Dinge, von den zwei entgegengesetzten Prädicaten nur eines zukommen. Der Geist wird durch diese Weise ihn zu betrachten getödtet, indem er aus der Sphäre des Lebendigen in die Sphäre des todten bloßen Daseyns herabgezogen wird. Die rationale Psychologie tödtet ihn (man kann sagen durch Destillation), indem sie davon abstrahirt, daß es dem Geiste wesentlich ist, Lebendiges zu seyn und eben deswegen eine Vielheit von Bestimmungen in sich zu haben. Eben so tödtet ihn die empirische Psychologie (man kann sagen durch anatomische Zergliederung), indem sie ihn in eine Vielheit von Kräften zersplittert und es vergißt, daß der Geist wesentlich System ist, d. h. die in der Mannigfaltigkeit sich erhaltende, nie sich verlierende Einheit.

2. Es bleibt darum, um den Geist weder auf die eine noch auf die andere Art zu tödten, nichts übrig, als zu versuchen, ob nicht eine Betrachtungsweise geltend gemacht werden kann, in welcher sich die verschiednen Bestimmungen des Geistes, die die Beobachtung ergibt, als die Bestimmungen zeigen, welche das in sich identische Wesen sich selbst gibt. Wäre dies möglich, so würden beide Prädicate, um die sichs handelt, dem Geiste zukommen, er wäre nicht entweder Eines oder das Andere, sondern Beides, oder keines von Beidem. In diesem Falle wäre Beides zu seinem Rechte gekommen, es wäre der Mannigfaltigkeit ihr Recht eingeräumt, denn jene Bestimmungen des Geistes sind von einander verschiedne, und dennoch wäre der Geist nicht zersplittert, denn jene verschiednen Bestimmungen wären Bestimmungen seines innersten Wesens, oder, was dasselbe ist: der Geist, indem er ein in sich Unterschiednes wäre, bliebe doch der mit sich identische, weil alle verschiednen Bestimmungen von ihm selbst gesetzt wären. Ein Solches nun, dessen Wesen der Art ist, daß es verschiedne Bestimmungen erhält, dabei aber immer dasselbe bleibt, oder welches, indem es sich in diesen verschiednen Bestimmungen zeigt, nicht zu einem Andern wird, noch auch eine Veränderung von Außen erleidet, sondern nur seine eignen Bestimmungen heraussetzt, ein Solches nennt man ein sich *Entwickelndes*. Was sich entwickelt, verändert sich allerdings, es ist nachher *anders* bestimmt als früher, aber als was es nachher bestimmt ist, ist nicht eine von außen heran gekommene Bestimmung, sondern seine eigne ihm innewohnende Bestimmtheit. Es ist wohl anders geworden, aber nicht ein Anderes. Es ist, indem es sich entwickelt hat, nur zu dem *geworden*

(oder als das gesetzt), was es an sich (oder der Bestimmung nach, der Möglichkeit nach) bereits war. Wenn darum die rationale Psychologie darin ganz Recht hatte, daß sie die Einfachheit und Einheit des Geistes festhielt in dem Bewußtseyn, daß das Wesen des Geistes sey, nicht von außen afficirt und verändert werden zu können, darin aber Unrecht, daß sie die Vielheit der Bestimmungen wegließ, wenn andrerseits die empirische Psychologie darin ganz Recht hatte, daß sich im Geiste verschiedne Bestimmungen müssen unterscheiden lassen, weil er sonst ein todtes Abstractum wäre, Unrecht aber darin, daß sie vergaß, daß im Geist nichts statuirt werden kann, als wozu sein Wesen selbst sich bestimmt, — so werden beide Einseitigkeiten vermieden werden, indem man den Geist als sich Entwickelndes faßt. Geschieht dies, so wird das Wahre an beiden erhalten und das Falsche von beiden vermieden werden. Sobald alle die Veränderungen, die man bei Beobachtung des Geistes wahrnimmt, durch nichts Anderes hervorgebracht werden, als dadurch, daß der Geist die Bestimmungen, die in ihm selbst liegen, und seine eignen sind, heraussetzt, so wird die Vielheit der Vermögen u. s. w. verschwinden, und alle diese erscheinen als verschiedne Verwirklichungen, d. h. verschiedne Entwicklungsstufen. Hierauf hätten schon viele von den Erscheinungen führen müssen, welche von den Anatomen des Geistes so gern angeführt wurden, von dem Verdrängen der Function des einen Vermögens durch das Hervortreten einer Function des andern. Wir wollen hier nicht auf die Abnormitäten hinweisen, welche man am liebsten anzuführen pflegte, daß z. B. einer, der eine sehr gebildete Vernunft hat, doch unvernünftig handle u. s. w. — (derglei-

chen Facta sind nicht zu bestreiten, sie sind eben so richtig als das, daß viele Menschen nur ein Bein haben, das aber den Anatomen nicht hindert zu sagen, jeder Mensch habe zwei Beine) — sondern auf das Zurücktreten einer Weise des Geistes vor der andern, welches in der Regel sich zeigt. Bei weiter ausgebildetem Verstande verliert in der Regel das Gefühl, wenn auch nicht ganz, doch verhältnißmäßig seine Intensität u. s. w. Dergleichen Beobachtungen hätten darauf hinweisen müssen, daß diese sogenannten Vermögen doch wohl nicht ganz isolirt seyn möchten, da völlig Gleichgültiges sich nicht stören und hemmen kann. — Sobald man den Geist als ein sich Entwickelndes betrachtet, so wird auch dem sein Recht widerfahren, daß der Geist nur einer ist, denn es tritt nichts in ihn hinein, es wird also die einfache Homogeneität seines Wesens nicht turbirt, aber diese Einheit ist nicht mehr eine nur abstracte, die jede Vielheit von sich ausschließt, sondern der Geist wird so Einer seyn, wie jedes Lebendige eben die Einheit oder das System vieler verschiednen Organe und Functionen ist. Es wird also der Geist weder durch Abstraction zu einem leeren Wort gemacht, noch durch Zergliederung getödtet werden, wenn die Geisteslehre die Entwicklung des Geistes darstellt, wenn sie in allen verschiednen Vermögen u. s. w. Entwicklungsstufen des einen Geistes erkennt, andrerseits aber auch, eben weil es Entwicklungsstufen sind, die Verschiedenheit derselben agnoscirt. Die philosophische Geisteslehre ist Darstellung der Entwicklung des Geistes.

§. 3.

Die philosophische Geisteslehre ist aber darum keine Geschichte der Seele, sondern eine Darstellung der nothwendigen Entwicklung (Dialektik) des Geistes. Ihre Methode ist darum nicht die genetische. Eben so wenig ist ihre Methode construirend, sondern sie ist dialektisch oder begreifend.

1. Der Anforderung, daß die philosophische Geisteslehre Darstellung seiner Entwicklung sey, scheinen nun die Versuche zu entsprechen, die in neuerer Zeit hervorgetreten sind, welche die Psychologie als eine Darstellung der Geschichte der Seele behandeln. (Daher denn Schubert seine, in vieler Hinsicht vortreffliche, Psychologie auch so nennt.) Es scheint, daß, wenn eine Geschichte der Seele dargestellt wird, die oben gerügten Einseitigkeiten vermieden werden, und das geschieht, was wir forderten; denn da jede Geschichte doch eine Entwicklung ist, so stellt, wer die Geschichte des Geistes darstellt, doch eben seine Entwicklung dar. Bis dahin wäre auch gar nichts dagegen einzuwenden; daß sie die Entwicklung des Geistes darstellen wollen, ist ganz lobenswerth, aber es kommt hier etwas hinzu, wodurch das sonst Richtige unrichtig wird. Sie befriedigen sich nicht damit, eine Entwicklung der Seele zu geben, sondern sie wollen eine *bestimmte* Art von Entwicklung darstellen, nämlich die Entwicklung der Seele, die sich *in der Zeit* manifestirt, und dadurch wird der Standpunkt schief. Es ist ganz richtig, daß jede Geschichte Entwicklung ist, aber nicht umgekehrt; denn Entwicklung ist der allgemeinere Be-

griff, zeitliche Entwicklung oder Geschichte der Begriff von geringerem Umfang. Diese letztere wird nun dort für die einzige Art der Entwicklung angesehn, und indem sie die mannigfaltigen Erscheinungen der Thätigkeit des Geistes zu in der Zeit folgenden Entwicklungsstufen machen wollen, wird das Wesen der Geisteslehre als einer philosophischen Disciplin verkannt. Eine Darstellung der Geschichte der Seele entspricht den Anforderungen an eine philosophische Disciplin nicht, und kann ihr nicht entsprechen. Es kann nämlich als allgemein zugestanden angesehn werden, daß eine philosophische Erkenntniß sich nicht damit befriedigt, Wahrheiten bloß hinzustellen, sondern daß eine Wahrheit zu einer philosophischen Erkenntniß nur dadurch wird, daß sie bewiesen, d. h. ihre Nothwendigkeit dargethan, ist. Wird die Psychologie nun zu einer Nacherzählung der Geschichte der Seele, so zeigt sie bloß, daß die Seele in ihrer Entwicklung diese und jene Bestimmungen und Gestalten durchläuft, warum aber, zeigt sie nicht. Weil sie nun nicht zeigt, und als bloße Erzählung nicht zeigen kann, daß die Seele diese Gestalten durchlaufen muß, hat sie auch nicht bewiesen, daß diese Entwicklung eine nothwendige ist, und die ganze Lehre von ihrer Entwicklung wird, wie jede Geschichtserzählung, zu einer bloßen Versicherung, die auf Treu und Glauben anzunehmen ist. Darin steht die Darstellung der Geschichte der Seele gar nicht sichrer als die gewöhnliche empirische Psychologie, mit der sie übrigens gar nicht verglichen werden soll. Denn wenn sie gleich der Anforderung zu genügen sucht, die Seele als ein sich Entwickelndes darzustellen, so ist diese Entwicklung nicht begriffen, d. h. nicht als nothwendig erkannt.

Soll die Betrachtung der Entwicklung des Geistes eine philosophische Betrachtung seyn, so kann sie sich nicht damit begnügen, die Veränderungen und Zustände herzuerzählen, sondern sie muß nachweisen, daß die Seele sich gerade so entwickelt, weil sie sich gerade so entwickeln muß, oder daß in ihrem Wesen die Bestimmung liegt, sich nothwendig so zu entwickeln. Es muß also zu dem, was oben über die philosophische Geisteslehre gesagt ward, dies hinzugefügt werden, daß sie die nothwendige Entwicklung des Geistes darzustellen hat.

2. Um es vorstellig zu machen, wie dies möglich ist, reflectiren wir darauf, wie jede Entwicklung zu Stande kommt. Jede Entwicklung geht aus demjenigen Zustande hervor, den wir Trieb nennen. Geben wir uns darüber Rechenschaft, was Trieb ist, so kommen wir immer wieder darauf zurück, daß ein Trieb nur ist, wo ein Gegensatz, ein Widerspruch sich findet. Entgegengesetzte Bestimmungen in Einem sind es, die den Trieb bilden. (So ist der Trieb zur Befriedigung des Hungers hervorgegangen aus dem Gefühl des Widerspruchs, daß das Daseyn partiell vernichtet ist, — so geht der Trieb nach Wissen, die Neugierde und Wißbegierde aus dem Widerspruch hervor, daß wir etwas nicht recht, [d. h. nur halb] wissen. Wir wissen es und wissen es zugleich nicht.) Es geht also jede Entwicklung hervor nur aus dem Gegensatz. Nur wo Gegensatz Widerspruch ist, ist Trieb, und nur wo dieser, kommt die Entwicklung zu Stande. Fragen wir nun weiter, wie denn der Gegensatz die Entwicklung vermittelt, so gibt uns schon die Betrachtung des Wachsthums und der Entwicklung

organischer Naturprodukte einen Fingerzeig. In der homogenen Flüssigkeit des Pflanzenschleimes, oder des Eiweiß, bildet sich ein Gegensatz, indem Kügelchen der klaren Flüssigkeit entgegentreten, Diese verschwinden, es wird eine andere, wieder homogene, Flüssigkeit daraus, und erst aus dieser entstehen die Gewebe. Diese Erscheinung ist nichts Anderes als ein Beispiel jeder Entwicklung. Jede Entwicklung, jede Genesis geht nur aus der Entzweiung hervor, so nämlich, daß in dem sich Entwickelnden entgegengesetzte Bestimmungen sich geltend machen. Dieser Widerspruch löst sich auf, es kommt zu einer höheren Einheit u. s. w., bis alle die Bestimmungen, welche in dem sich Entwickelnden an sich vorhanden waren, wirklich geworden, oder gesetzt sind. Kehren wir zu dem oben angeführten Beispiel zurück, so wird man kein Bedenken tragen, die zweite homogene Flüssigkeit die höhere zu nennen, weil sie dem Ziel, den plastischen Geweben, näher steht, und die erste, als die von diesem Ziel entferntere, die niedere. Fragen wir aber, worin der Unterschied zwischen beiden besteht, so nur darin, daß bei jener die Kugelbildung schon gewesen ist. Sie ist gewesen, sie fehlt also nicht, denn sie ist, aber sie ist nicht als ein Seyendes, sondern als Gewesenes, d. h. Aufgehobenes. In der höheren Entwicklungsstufe ist die niedere aufgehoben. (Die drei Bedeutungen dieses Wortes **tollere, conservare, elevare** finden hier alle zugleich Statt. Die niedere Stufe ist nicht geblieben, sondern aufgehoben [**tollere**], sie ist auch nicht spurlos verschwunden, sondern aufgehoben [**conservare**], sie hat eine höhere Bedeutung bekommen, ist erhoben [**elevare**], wie die Knospe in der Entwicklung negirt wird, indem sie aufbricht, damit

aber zugleich **erhoben** wird, zum Kelch, indem sie die höhere Bedeutung erhält, die Blume zu halten.) Wie in dem angeführten Beispiel wird in jeder Entwicklung die höhere Stufe die seyn, welche die niedere als aufgehobnes Moment in sich enthält, und die höhere Entwicklungsstufe nur dadurch zu Stande kommen, daß sich in der niederen entgegengesetzte Bestimmungen zeigen, die eben zu einer höheren Einheit treiben, welche, jene entgegengesetzte Bestimmungen als aufgehoben in sich enthaltend, die höhere Stufe bildet. Indem auf dieser die Bestimmungen der niederen Stufe sich als das zeigen, was sie eigentlich oder in Wahrheit sind, oder (was dasselbe heißt) ihre wahre Stelle erhalten, wird die höhere Stufe passend die Wahrheit der niederen genannt. (So ist die Blüthe die Wahrheit der Knospe, und diese erscheint als das Unwahre gegen jene, weil sich erst an der Blüthe zeigt, was die Knospe eigentlich, **in Wahrheit**, ist.) Ist aber endlich die Veränderung, welche durch die Entwicklung mit dem sich Entwickelnden vorgegangen ist, keine andere als diese, daß auf der höheren Stufe **mehr** Bestimmungen gesetzt und zu ihrem Rechte gekommen sind, als auf der niedrigen, so muß endlich auch der Ausdruck als passend erscheinen, daß die höhere Stufe die **reichere** und **concretere** gegen die (an Bestimmungen) **ärmere** und **abstractere** sey. (Das Abstracte ist immer, was nur eine einzige, das Concrete, was eine Vielheit von Bestimmungen, zusammengewachsen gleichsam, enthält. In diesem Sinn spricht man von abstracten und concreten Characteren. Eine Eigenschaft ist deswegen ein Abstractum, dagegen der Mensch, der diese und andre Eigenschaften an sich hat, das Concretum ist. In jenem Beispiel

kann man den Pflanzenschleim das Abstractere nennen gegen die concrete Pflanze.) Entwicklung ist damit nichts Anderes, als die Bewegung vom Abstracten zum Concreten, von dem Zustande, wo nur wenige Bestimmungen gesetzt sind, zu dem, wo viele, oder alle, Bestimmungen des sich Entwikkelnden gesetzt sind, — eine Bewegung, die wie gesagt, dadurch zu Stande kommt, daß sich eben allmählig die Bestimmungen, welche an sich (als Keim) in dem sich Entwickelnden liegen, verwirklicht, gesetzt werden. Sind nun die Bestimmungen, welche bei der Entwicklung des Gegenstandes hervortreten, solche, die von seinem Wesen nicht getrennt werden können, die mit seinem Wesen, eben weil sie die eignen, immanenten Bestimmungen desselben sind, unauflöslich verbunden sind, so wird auch die Entwicklung von ihm untrennbar seyn, d. h. seine Entwicklung ist nothwendige Entwicklung. Die Bewegung des Gegenstandes von der niederen Stufe zur höheren, welche nicht von außen hervorgebracht, sondern seine eigne, mit seinem Wesen gesetzte Bewegung ist, nennen wir seine *ewige* Bewegung. (Der Begriff der Ewigkeit hat nichts mit der Zeit oder Dauer zu thun, sondern wird hier in dem Sinne genommen, wie man von ewigen Wahrheiten spricht. Daß alle Radien eines Kreises gleich sind, ist eine ewige Wahrheit, nicht weil sie unendlich lange Zeit gewährt hat, sondern weil es im Wesen des Kreises liegt, gleiche Radien zu haben. Ewige Wahrheit oder nothwendige Wahrheit, ewige, zeitlose Bewegung und nothwendige Bewegung sind gleichbedeutende Ausdrücke.) Die nothwendige oder ewige Bewegung eines Gegenstandes, *die* Entwicklung, welche in seinem Wesen liegt, und von seinem Wesen nicht zu trennen ist, *die* Ent-

wicklung, welche nicht eine zufällige, von Außen hervorgebrachte ist, sondern darin besteht, daß dieser Gegenstand nothwendig die in ihm liegenden Bestimmungen heraussetzen muß, nennt man die Dialektik des Gegenstandes. Die Dialektik also oder die dialektische Bewegung eines Begriffes heißt nichts Anderes, als das nothwendige Hervortreten der in ihm liegenden Bestimmungen. Eben weil dieser Begriff diese Bestimmungen in sich liegend hat, eben deswegen muß er sich gerade so entwickeln, und seine Entwicklung ist eben deswegen mit ihm nothwendig gesetzt, ist seine eigne Entwicklung, nicht etwa nur unser Thun.

3. Die Erzählung nun der Geschichte eines Gegenstandes kann die Nothwendigkeit seiner Entwicklung deswegen nicht darthun, weil sie es nur mit seinem zeitlichen Werden zu thun hat, nicht aber mit seiner ewigen Dialektik. Diese sogenannte genetische Betrachtung stellt den Gegenstand dar, nicht wie er sich aus seinem ewigen Grunde entwickeln muß, sondern wie er aus den veranlassenden Ursachen hervorgeht. Das zeitliche Werden eines Gegenstandes kann mit seinem ewigen Werden an vielen Punkten zusammentreffen, aber auch in diesem Falle würde die genetische Beobachtung nur zeigen, daß der Gegenstand so geworden ist, aber nicht, daß er so werden mußte. Sehr oft aber fallen beide ganz auseinander. Die Staaten sind zum Beispiel entstanden aus gewaltthätiger Unterdrückung und Räubereien, ihren zeitlichen Ursprung haben sie in der Unsittlichkeit, die Nothwendigkeit der Staaten aber wird erkannt, wenn wir sie in ihrer ewigen Entwicklung betrachten, d. h. nachweisen, wie die sittliche und vernünftige Natur des Menschen den

Staat als nothwendig postulirt, und deswegen hervorbringt. Oder ein anderes Beispiel anzuführen: Historisch hat sich das persönliche Recht später entwickelt als die Familien und der Staat, und ist innerhalb dieser und aus diesen entstanden. Die genetische Betrachtung wird deswegen das abstracte Recht die Frucht dieser beiden sittlichen Gestalten seyn lassen. In der ewigen Entwicklung der Freiheit und Sittlichkeit zeigt sich dagegen, daß Familie und Staat, als höhere Sphären, die Negationen des abstracten Rechtes sind, und daher, aus ihm sich entwickelnd, es als aufgehobnes Moment in sich haben. — Die Nothwendigkeit der Entwicklung kann eine genetische Betrachtung nicht geben, sondern nur diejenige Behandlung des Gegenstandes, die es nicht mit dem Zufälligen sondern mit dem Nothwendigen, nicht mit dem Zeitlichen sondern mit dem Ewigen zu thun hat. Dies ist die dialektische Betrachtungsweise. Wir haben oben gesagt, daß die Dialektik des Gegenstandes nicht unser Thun sey, sondern das des Gegenstandes selbst. Daraus folgt aber nicht, daß sie Statt fände ohne unser Thun. Vielmehr ist dieses, damit sich der Gegenstand entwickle, nothwendig. Der Begriff ist nämlich allerdings dialektisch, entwickelt sich, aber er entwickelt sich nur, wenn wir ihn sich entwickeln lassen. Wir haben daher dem Gegenstande nicht etwa eine ihm fremde Bewegung zu geben, aber er kommt doch auch nicht in Bewegung, ohne daß wir ihn in Bewegung setzen. Der Gedanke entwickelt sich nur, indem wir ihn denken. Wenn die Entwicklung eines Gedankens mit der Geburt verglichen werden kann, so wird, was wir zu seiner Entwicklung zu thun haben, der μαιευτική zu vergleichen seyn, die nur zu unterstützen hat. Dieses unser

Thun, welches nur darin besteht, daß wir die eigne Dialektik des Gegenstandes hervorbringen, ist das, was Dialektik im subjectiven Sinne, genauer dialektische Kunst, dialektische Methode genannt wird. Sie ist wirklich nur *μέθοδος*, Mitgehen, Nachgehen. Sie besteht darin, daß wir durch unser Denken die Dialektik des Gedankens sich zeigen lassen. Die dialektische Methode stellt sich dem willkührlichen Räsonnement entgegen, das, statt der Sache, nur sich selbst will geltend machen, und will nichts Anderes, als den Entwicklungsgang der Sache selbst darstellen, und darum ist ihr Character die Nothwendigkeit. Indem aber diese Entwicklung nur so lange fortgeht, als wir sie selbst hervorbringen, liegt darin die Evidenz der dialektischen Betrachtung. Bei aller Verschiedenheit beider Disciplinen treten doch sehr viele Aehnlichkeiten hervor hinsichtlich dessen, was die Geometrie, und was die dialektische Betrachtung in der Philosophie leistet, und wie sie es leisten. Bekanntlich ist die Geometrie die Disciplin, welche von allen andern Wissenschaften pflegt beneidet zu werden, einmal wegen der strengen Nothwendigkeit, die in ihr herrscht, dann aber wegen der Evidenz, die ihre Erkenntnisse begleitet. Sehen wir zuerst auf die Nothwendigkeit der geometrischen Sätze, so liegt diese darin, daß sie nur enthalten, was in den Gegenständen selbst liegt. Es kann keiner beliebig aus dem Kreise folgern, daß seine Radien gleich oder ungleich seyen, sondern man kann aus jeder Figur nur das folgern, was aus ihr folgt. Daß die Willkühr beschränkt ist, das wird als Vorzug der Mathematik gepriesen; (dies schließt aber nicht die Selbstthätigkeit des Geometers aus; es ist wohl wahr, er kann nur folgern was selbst folgt, es folgt

aber nichts ohne sein Folgern, das Verhältniß zwischen den Seiten eines Triangels kommt nur zum Vorschein, indem er sie in ein Verhältniß setzt u. s. w., — ganz wie wir oben von der Dialektik des Gegenstandes sagten, daß sie durch den Gegenstand gesetzt ist, aber nicht ohne unser Thun sich bethätigt). — Sehen wir aber genauer zu, so finden wir, daß dieses Lob beschränkt werden muß; der Geometer bringt aus seiner Willkühr wirklich Vieles hinzu, was nicht durch den Gegenstand bestimmt ist. Es liegt in dem rechtwinklichen Triangel keine Nothwendigkeit, daß ich die Hypotenuse durch ein Perpendikel aus dem rechten Winkel theile, daher ich den Beweis für den pythagoräischen Lehrsatz auch nach Belieben anders führen kaun u. s. w. Alle diese Hilfslinien sind aus meinem Belieben hinzugekommen. Die dialektische Methode in der Philosophie verbietet auch diese Willkühr, sie will nur die Sache sich entwickeln lassen, daher kommt sie nicht mit von außen herangebrachten Gesichtspunkten (dem Analogon der Hilfslinien des Geometers), sondern hebt bloß hervor, was in der Sache selbst liegt. In dieser Hinsicht ist ihr der Character der Nothwendigkeit mehr eigenthümlich als jeder anderen Methode. Das Zweite, was der Geometrie mit Recht als Ruhm nachgesagt wird, ist ihre Evidenz. Die mathematische Evidenz besteht darin, daß Niemand etwas annimmt, was er nicht selbst gemacht (construirt) hat. Jede Wahrheit ist also nicht von Außen her gekommen, sondern sie ist hervorgebracht und in diesem Hervorbringen habe ich den Beweis, daß das Hervorgebrachte ist. (Daß im Kreise alle Radien gleich, d. h. alle eigentlich nur einer sind, weiß ich, weil ich den Kreis durch einen Radius entstehen ließ u. s. w.) Aber auch

hier läßt sich ein Mangel nachweisen. Dieser besteht darin, daß die Geometrie doch Manches als eine fertige Wahrheit annimmt, was sie nicht construirt. Bekanntlich ist es den Geometern nicht gelungen, ihre Wissenschaft nur aus Postulaten abzuleiten, sondern sie müssen ihre Zuflucht auch zu Axiomen nehmen, und nicht nur die ganz abstracten Wahrheiten, „daß zwei Dinge, die einem dritten gleich, auch unter sich gleich sind u. dgl., sondern u. A. auch das bekannte Euklidische Axiom über die Parallelen, werden als fertige Wahrheiten angenommen. Dagegen sucht die dialektische Methode Alles ohne Ausnahme hervorzubringen und jede Voraussetzung zu entbehren, sie sucht, um es geometrisch auszudrücken, Alles nicht auf ein Axiom, sondern auf ein Postulat zu basiren, und da nur hierin die Evidenz besteht, so hat sie auch hierin den Vorzug vor der Geometrie. Eben dieses Unterschiedes wegen, der zwischen beiden Statt findet, ist es unrichtig, wenn man von der Geometrie sagt, sie construire alles **a priori**, dieses auch von der philosophischen Betrachtung zu sagen. Für das Verfahren des Geometers ist der Ausdruck, er construire **a priori**, aus manchen Gründen der passendste, die ihn aber, wird er auf die Methode der Philosophie angewandt, ungeschickt machen. Der Geometer con=struirt wirklich; d. h. er setzt seine Wahrheit aus (bereits fertigen) Wahrheiten zusammen, so wie der Baumeister aus dem Material ein Gebäude construirt. Wie Dieser, kann auch Jener das fertige Material (die Axiome) nicht entbehren, und deswegen ist sein Thun nicht ein Schaffen, sondern durch einen gegebnen Stoff bedingt. Die philosophische Methode sucht dagegen sich des fertigen Stoffes zu entledigen, nicht nur Etwas aus dem

Material, sondern das Material selbst hervorzubringen, und deswegen ist was die Philosophie thut, mehr als ein bloßes Con-struiren, sondern ist wirkliches Hervorbringen; die Philosophie construirt nicht, sondern producirt, indem sie sich nicht so passiv verhält, wie die, an das fertige Material gebundene, Geometrie. Der Geometer construirt ferner wirklich ganz *a priori*, d. h. die Art seiner Construction, oder wie er das gegebne Material zusammensetze, ist durch dieses Material selbst nicht gegeben, sondern diese hat er von vorn herein zu dem Material hinzugetragen (wie der Baumeister den Plan des Hauses). Was ihn bestimmt, eine Art der Construction einer andern vorzuziehn, ist etwas der vorliegenden Figur ganz Gleichgültiges, die Kürze etwa, oder die Einfachheit der gewählten Construction. Eben weil der Geometer hier die Wahl hat, eben dieser Willkühr wegen ist sein Verfahren eines, das nicht durch den Gegenstand bedingt und deswegen aprioristisch ist. In der Philosophie verhält sich das anders. Ihr Denken des Gegenstandes und ihr Behandeln desselben ist nicht ein beliebiges, sondern indem sie ihn nur zu denken hat, wie er ist, ist ihr Verfahren stets durch den Gegenstand bedingt. Verhält sie sich also einerseits mehr activ als die Geometrie, und ist sie eben deswegen wirklich producirend, so ist doch ihre Activität durch den Gegenstand bedingt, den sie nicht willkührlich hervorbringt, sondern nur deswegen, weil er ist, und nur so, wie er selbst ist. Das Produciren der Philosophie ist deswegen ein Reproduciren und hat einen weder aposteriorischen Character, denn sie producirt Alles was sie enthält, noch einen apriorischen, denn sie reproducirt es. Mit dem Ausdruck, daß die Philosophie ihre Gegenstände zu repro-

duciren habe, sind die absurden Forderungen, etwa die Zukunft zu construiren u. dgl., von vorn herein abgewiesen. Am bezeichnendsten ist der Ausdruck, daß die Philosophie ihre Gegenstände begreife, der eben wie jener oben vorgeschlagne das Wissen **a priori** und **a posteriori** in sich vereinigt.

4. Machen wir von dem Gesagten die Anwendung auf unsern Gegenstand, so haben wir gesehn, daß es die Aufgabe der Geisteslehre ist, den Geist in seiner Entwicklung darzustellen. Es hat sich aber hier gezeigt, daß nicht von seiner zeitlichen Entwicklung die Rede sein kann, wenn anders von einer philosophischen Betrachtung die Rede sein soll. Wir werden uns also mit einer genetischen Entwicklung des Geistes, oder einer »Geschichte der Seele« nicht befriedigen können, die sogar, wenn sie in den Resultaten mit einer philosophischen Geisteslehre übereinstimmte, doch nicht selbst auf diesen Namen Anspruch machen könnte. Es wird vielmehr die Geisteslehre als philosophische Disciplin zu zeigen haben, daß der Geist durch verschiedene Stufen hindurch sich entwickeln muß, und das wird sie nur können, indem sie zeigt, daß diese Entwicklung zu Stande kommt, indem die dem Geiste wesentlichen Bestimmungen sich heraussetzen. Indem so die philosophische Geisteslehre dialektisch erfährt, d. h. die Dialektik des Geistes selbst nachmacht, und seiner Entwicklung nachdenkt, wird sie eben wie er selbst in seiner Entwicklung von der abstrakteren und ärmeren Stufe des Geistes ausgehend zu der concreteren und reiferen überzugehen haben. Sie wird zu diesem Ende nicht etwas von Außen hinzuzutragen,

sondern nur das zu fixiren haben, was in dem Wesen der Seele selbst liegt, wird zuzusehn haben, ob in dem Wesen des Geistes die Requisite der Entwicklung d. h. widersprechende Bestimmungen sich finden, sie hat diese widersprechenden Bestimmungen, so wie die Synthesen derselben herauszusetzen und die verschiedenen Versöhnungsweisen in den verschiedenen Manifestationen des Geistes wieder zu erkennen. Indem dies als das Verfahren einer philosophischen Geisteslehre angegeben ist, ist zugleich die Frage beantwortet, ob sie **a priori** oder **a posteriori** zu verfahren habe. Keins von beiden, sondern indem sie die Manifestation des Geistes zu begreifen hat, fällt beides zusammen. Es wird die philosophische Geisteslehre darum die Erfahrungen über Geisteszustände u. dgl. nicht ignoriren, aber eben so wenig als vorgefunden aufnehmen, sondern als aus dem Wesen des Geistes aus innerer Nothwendigkeit hervorgehend darstellen. Wo sie dieses Letztere nicht kann, oder wiederum, wo was sie als nothwendig darstellt, nicht von der Erfahrung seine Bestätigung erhält, wird eine Lücke oder ein Fehler unseres Denkens anerkannt werden müssen. Es wird also, um die Aufgabe genau zu fixiren, die philosophische Geisteslehre in methodischer Strenge der dialektischen Entwicklung des Geistes nachzugehn und zuzusehn haben; sein Fortgang von seiner untersten bis zu seiner höchsten Stufe, diese seine zeitlose ewige Dialektik bildet den Inhalt einer speculativen Geisteslehre, die eben zu zeigen hat, wie im Wesen des Geistes alle seine Manifestationen, als der Entwicklung entgegengehende Keime, liegen. —

§. 4.

Die philosophische Geisteslehre hat zuerst den Begriff des Geistes aufzustellen.

1. Um aber die Entwicklung des Geistes erkennen zu können, ist es unumgänglich nöthig das Wesen des Geistes zu kennen. Wir müssen doch den Gegenstand, der sich vor unsern Augen entwickeln soll, erst fassen, denn so lange wir ihn nicht haben, können wir mit ihm nichts anfangen, geschweige denn mit ihm zu Ende kommen. Wir kommen also wiederum auf die Frage, von deren Betrachtung wir ausgingen, was denn der Geist ist, der sich entwickeln soll, und Alles was bisher betrachtet worden, zeigt diese Frage als unabweislich. Nun war oben gesagt, daß die Antwort beim Eintritt in die Wissenschaft nicht erwartet werden könne, sondern sich erst durch den Verlauf der Wissenschaft selbst ergebe. Vielleicht daß das, was über die Aufgabe und ihre Lösung bisher gesagt ist, einzelne Daten an die Hand gibt, woraus sich die Antwort ableiten läßt. Sehen wir darum zu: Es scheint, daß, wenn die Frage, was der Geist sey, dort oben schwer zu beantworten war, sie es jetzt noch mehr geworden ist. Vorher war bloß gesagt, vor beendigter Geisteslehre wisse man nicht, was der Geist sey, eben darum wolle man es durch sie erfahren, jetzt hat sich Vieles ergeben, was den Beweis liefert, daß wir darüber nichts aussagen können. Der Geist soll nämlich betrachtet werden in seiner Entwicklung. In dieser Entwicklung

geht er zu immer concreteren Bestimmungen, zu immer größerer Wahrheit über; nun wollen wir doch mit jener Frage erfahren, was der Geist eigentlich, oder in Wahrheit, ist; was er in Wahrheit ist, zeigt sich aber erst am Schlusse der Entwicklung, (wie die Blume erst am Ende wirklich Blume ist) — also kann am Anfange die Frage nicht beantwortet werden. Daraus, daß die Geisteslehre den Geist in seiner Entwicklung betrachtet, folgt zweitens, daß er in derselben auf verschiedenen Stufen erscheint, es ist sogar anticipationsweise angedeutet, die sogenannten Vermögen u. s. w. möchten nichts Andres seyn, als Entwicklungsstufen des Geistes, — auf den verschiedenen Stufen wird also der Geist etwas Verschiedenes seyn, und je nachdem der Geist auf verschiedenen Stufen steht, wird die Antwort auf die Frage was er ist, verschieden ausfallen, wie man zu verschiednen Zeiten von dem Hühnchen sagen muß, es sey ein Keimblättchen, dann es sey in zwei Keimblättchen getheilt, — endlich es sey ein mit Lungen athmendes Geschöpf. Also jede Antwort wird, weil sie nur von einer Stufe gilt, unrichtig seyn, außer etwa die, welche eine Definition der letzten Entwicklungsstufe wäre, bei dieser aber sind wir noch nicht, ehe wir die Geisteslehre dargestellt haben. Doch aber muß eine Antwort gegeben werden, denn ehe eine gegeben ist, kann nicht die Rede seyn davon, wie sich der Geist entwickelt. Es ist zuzusehn, wie der Proteus, der sich unter unsern Händen entwickelt, festgehalten werden kann.

2. Wir haben also eine vorläufige Antwort nöthig auf die Frage was der Geist ist? Diese Antwort soll also

den Geist fixiren und etwas Bestimmtes von ihm aussagen, denn auf seine Bestimmungen kommt es ja eben an. Das, was von dem Geiste ausgesagt wird, soll aber nach dem oben gesagten nicht etwa seyn, was nur von der letzten Entwicklungsstufe richtiger Weise gesagt werden kann, sondern es soll wahr seyn von allen Stufen, die der Geist durchläuft, es soll also, obgleich es ein Fixirtes, Bestimmtes ist, jenem Fließenden, sich Entwickelnden entsprechen. Diesen beiden, wie es scheint widersprechenden Forderungen entspricht nun das, was wir bisher das Wesen des Geistes genannt haben, und was wir besser mit dem Worte Begriff bezeichnen. Der Begriff eines Gegenstandes ist sein innerstes Wesen und eben damit etwas ganz Bestimmtes; zugleich aber ist der Begriff nicht etwas Todtes oder Ruhendes, sondern sich erst Realisirendes. Der Begriff des Gegenstandes ist seine Bestimmung im doppelten Sinne, den dies Wort hat. (Wozu der Gegenstand bestimmt ist, als das soll er bestimmt seyn, das soll seine Bestimmtheit werden. Wenn also das Wesen, der Begriff, die Bestimmung des Menschen Vernünftigkeit ist, so hat er sich eben dazu zu realisiren, und am Ende der Entwicklung wird der Mensch als das bestimmt seyn, was seine Bestimmung war, d. h. vernünftig seyn). Der Begriff eines Gegenstandes zeigt also was das Wesen desselben ist, und am Ende der Entwicklung entspricht der Gegenstand seinem Begriff. Da es schwierig ist, das Wort Begriff anders als im Zusammenhange der Logik genügend zu erklären, andrerseits aber eine Vorstellung davon, was wir unter dem Begriff verstehen gegeben werden muß, st an ähnliche Ausdrücke zu erinnern. Unter Begriff wird also

hinfort nichts Anderes verstanden, als was man unter dem Worte Wesen oder auch Natur versteht, wenn man sagt, es liege in der Natur des Triangels, daß seine 3 Winkel = **2 R**, oder es liege im Wesen des Ich zu denken u. dgl. Wenn aber gesagt ist, daß der Begriff etwas Bestimmtes seyn und doch eine Entwicklung beherrschen könne, so scheint es unmöglich zu seyn, daß beides sich vereinige. Es mögen daher hier einige Beispiele angeführt werden, die als Gleichnisse dienen können. In dem oben angeführten Beispiel entwickeln sich aus dem Pflanzenschleim alle organischen Gebilde der Pflanze als aus ihrer Grundlage, als Grundlage bleibt der Schleim, und alle Gewebe sind im Grunde Schleim. So bleibt der Begriff als die Grundlage jeder Entwicklung unverändert, und zugleich ist, wozu sich der Gegenstand zuletzt entwickelt, wiederum nur der Begriff. Daher die, wie es zunächst scheinen möchte, sich widersprechenden Bedeutungen des Wortes Begriff, wenn man einmal sagt, das sey nur erst der Begriff (d. h. die Grundlage), und ein andermal den Begriff (wo er realisirt ist) als die Hauptsache betrachtet. Vielleicht das allerpassendste Gleichniß für den Begriff geben die algebraischen Formeln, die das Wesen der Curven bestimmen. Die Formel der Parabel z. B. $y^2 = px$ ist etwas Fixirtes, Unveränderliches, und gibt doch das Wesen an für ein ins Unendliche sich Entwickelndes. Diese selbe Formel ist für jedes Stück der Parabel richtig, obgleich kein Stück der Parabel das andere deckt. Zugleich ist diese Formel nicht etwa deswegen für jedes Stück richtig, weil sie unbestimmt ist, sondern sie drückt das Wesen der Parabel so entsprechend aus, daß man nach ihr allein die ganze Parabel construiren kann, ja daß sie den Fingerzeig gibt, wie ein

die Parabel beschreibender, Apparat einzurichten sey. Diese Formel gibt uns also den Beweis, daß es allerdings möglich ist, einen Ausdruck zu finden, der bestimmt ist, und zugleich, indem er die Regel der Entwicklung enthält, an jedem Punkt der Entwicklung das Wesen des sich Entwickelnden treffend bezeichnet. Was für die Curve die Formel, das ist für den Gegenstand der Philosophie der Begriff — den Begriff des Geistes aufstellen heißt darum: dasjenige zum Bewußtseyn bringen, was die eigentliche Bestimmung des Geistes ist, und was eben, weil es seine Bestimmung ist, nie von ihm abgelöst werden kann, was er eben darum auf der untersten Stufe seiner Entwicklung schon ist, und auf seiner höchsten Entwicklungsstufe werden soll. Den Begriff des Geistes also (seine algebraische Formel) werden wir aufstellen müssen.

§. 5.

Der Begriff des Geistes kann nur aufgestellt werden, indem sein Verhältniß zur Natur betrachtet wird. Diese Betrachtung zeigt, daß sein Begriff ist, Negation der Natur, d. h. Freiheit zu sein. Dieses entspricht dem Interesse sowol des Dualismus als des Monismus.

1. Wäre die Geisteslehre die erste Disciplin im ganzen Systeme des Wissens, so wäre der Begrif des Geistes das, womit die Philosophie überhaupt anzufangen hätte. Das ist aber nicht der Fall, sondern im Systeme der Philosophie gehn der Ordnung nach andre Disciplinen der Geisteslehre

voraus, die der gehörigen Ordnung nach auf die philosophische Naturlehre folgt. Würde das ganze System der Philosophie dargestellt, so würde sich in demselben durch streng methodischen Fortgang der Begriff des Geistes ergeben, indem die Naturphilosophie absolvirt und darin gezeigt wäre, daß der Gegenstand sich so weit entwickelt habe, daß er nicht mehr in der Sphäre der Natur, sondern des Geistes sich finde. Dieser Anfangspunkt wäre dann keine Voraussetzung, sondern hätte sich als Resultat der vorhergehenden dialektischen Entwicklung ergeben. Wird aber die Geisteslehre für sich abgesondert behandelt, so tritt die Nothwendigkeit ein, daß man sich durch einen Sprung auf einen Punkt stelle, zu dem man in dem angedeuteten Gange dialektisch fortschreitend gekommen wäre. Dies geschieht dadurch, daß lemmatisch aus dem früheren Gebiete Einiges herübergenommen wird, was allerdings hier nur den Character einer Voraussetzung oder vorläufigen Bemerkung haben kann. Da nämlich im System des Wissens der Geist die Natur voraussetzt, wird sein Begriff nicht anders gefaßt werden können, als, durch eine Entwicklung desselben aus der Natur, oder mindestens durch eine Vergleichung mit der Natur.

2. Wenn das Philosophiren in nichts Anderm besteht, als darin, daß wir uns denkend, begreifend verhalten und den Gegenständen nach-denken, wenn wir ferner durch das Denken doch nichts Anderes erlangen und innebekommen können, als eben Gedanken, so liegt darin, daß die philosophische Betrachtung in Allem den Gedanken aufzusuchen und nachzuweisen habe. (Das ist das »Wesen der Dinge, hinter welches man durch Nachdenken kommt.«) Die Philo-

sophie hat es mit dem Gedanken zu thun (wir sagen mit dem Gedanken, um anzudeuten, daß nicht von bloß subjectiven Gedanken die Rede ist, von denen man verächtlich sagt, das seyen „nur Gedanken“, sondern die Philosophie hat es zu thun mit wahren Gedanken, denen die Realität entspricht, wenn sie nicht etwa hinter ihnen zurückbleibt und „nur Realität“ ist) — d. h. mit der innersten Bestimmung, dem göttlichen Gedanken der Dinge. Wenn dies ist, so hat die philosophische Naturlehre auch nur den Gedanken zu ihrem Objecte, den Gedanken, wie er sich in der Natur findet. In der Natur ist Vernunft, Gedanke, göttlicher Gedanke, göttliche Weisheit. Aber dieser Gedanke ist entäußerter, sich äußerlich gewordener Gedanke, seine Form, in der er in der Natur existirt, ist das Außereinander (Zeit und Raum). Also zwar Gedanke, aber der Gedanke, wie seine Momente auseinander getreten sind, der Gedanke in zeitlicher und räumlicher Existenz. („So Er spricht, so geschieht es [Zeitlichkeit], so Er gebeut, steht es da“ [Räumlichkeit].) Man kann deshalb die Natur den Gedanken nennen, wie er außer sich gekommen, nicht bei sich selber ist. Der Gedanke in der Natur wird nur gedacht, denkt aber nicht sich selbst, ist nicht denkender Gedanke. Weil es das Wesen der Natur ist, der entäußerte Gedanke zu seyn, die Weise des Außer sich seyns aber dem Begriffe des Gedankens nicht entspricht, eben deswegen läßt die Natur das stete Streben erkennen, die Form des Außereinanders abzustreifen, zu sich selbst zu kommen. Die schwere Materie sucht fortwährend ein Centrum. Dieses Centrum ist ein mathematischer Punkt, d. h. vollständige Negation des Außereinanders. Alles in der Natur strebt so, sein Außereinander zu vernichten, zu sei-

nem Centrum zu kommen. Gelänge es der Natur ihr Centrum zu erreichen, so wäre sie nicht räumliche Existenz, d. h. nicht mehr Natur. So ist ein Widerspruch in dem räumlich existirenden Gedanken, der Natur, gesetzt. Alles strebt einmal zum Centrum, und andrerseits kann es es nicht erreichen (Centripetalkraft und Centrifugalkraft, wenn wir beides auseinanderhalten und hypostasiren). Die Natur ist also der erstarrte Gedanke, der nicht dazu kommt, sich zu finden, bei sich zu seyn.

3. Zu dieser Aufhebung (Idealität) des Außereinanders, zu welcher es in der Natur nicht kommen kann, kommt der Gedanke in der Sphäre des Geistes, ja der Geist ist selbst nichts Anderes als diese Idealität, daß das Außereinander negirt ist. So ist das Wesen des Geistes, Negation der Natur zu seyn, und eben als sie aufhebend, ihre Wahrheit (s. S. 21.). War nun das Wesen der Natur Außer sich seyn, so ist das Wesen des Geistes Bei sich seyn. Der Geist sucht nicht sein Centrum, sondern hat es gefunden, ist Bewußtseyn, Ich; so ist er nicht nur gedachter, sondern zugleich sich und Anderes denkender Gedanke. Wir sind (göttliche) Gedanken, die zugleich denken, sind Subject und Object des Denkens zugleich. Ist dies aber das Wesen des Geistes, so kann als sein Begriff nichts Anderes angegeben werden, als dies In sich seyn oder Bei sich seyn, d. h. die Freiheit. Der Begriff des Geistes ist Freiheit, weil er bei sich ist. (Wer außer sich ist, ist mente captus; wer bei sich ist, ist sui compos und sui juris.) Die Freiheit besteht darin, daß nichts Fremdes in uns hineindringen kann, sondern daß bei Allem, beim Empfinden u. dgl. der

Geist sich nicht verliert. Nur dies wird hier unter Freiheit verstanden, daß der Geist bei sich ist. Die Freiheit kann sich nun verschieden bestimmen, als negative Beziehung gegen Alles andere (formelle Freiheit), als freiwilliges Aufgehn in irgend einem größeren Ganzen (sittliche Freiheit) u. s. w., aber immer ist die Freiheit die Grundlage aller Bestimmungen des Geistes, und das Wesen des Geistes nicht in die Freiheit setzen, heißt sich die Möglichkeit einer richtigen Geisteslehre nehmen. Ist aber die Freiheit der Begriff des Geistes, so wissen wir, daß die ganze Entwicklung des Geistes kein anderes Ziel haben kann, als sich frei zu machen, denn die Entwicklung ist ja nichts Anderes, als daß dem Begriff entsprochen wird. Es wird also, da die Geisteslehre als philosophische Disciplin nichts Anderes darzustellen hat, als die Begriffs-Entwicklung des Geistes, sie nichts Anderes zu geben haben, als die ewige Befreiungsgeschichte (durch den Beisatz: ewig, soll die in „Geschichte" liegende Zeitbestimmung neutralisirt werden) desselben. Genauer ausgedrückt, hat sie die Dialektik des Geistes darzustellen, durch welche er sich immer mehr befreit, und hat in allen den verschiedenen Manifestationen des Geistes (jenen Kräften oder Vermögen) Stationen jener Entwicklung, d. h. immer mehr gelingende Befreiungsversuche wieder zu erkennen.

4. Von dem gewonnenen Punkte aus, daß nämlich der Geist wesentlich Freiheit ist, und daß er dies ist als Negation und Wahrheit, d. h. Idealität der Natur, ist nun der Blick zu werfen auf die verschiednen Versuche, dieses Verhältniß zu fixiren. Es ist nämlich die Frage, wie sich der

Geist zur materiellen Natur verhalte, von jeher für eine der wichtigsten gehalten, namentlich wegen ihres genauen Zusammenhanges mit der später zu betrachtenden über das Verhältniß der Seele und des Leibes. Es standen sich hier nun folgende beiden Ansichten entgegen, die auch in der That den Kreis der möglichen Ansichten zu erfüllen scheinen:

Entweder man ging davon aus, daß Geist und Materie etwas ganz und gar Verschiedenes seyen. Da bestimmte man sie beide als diverse, ja ihrem Wesen nach entgegengesetzte, Substanzen. Es wurde das Wesen des Geistes in die Immaterialität gesetzt, d. h. er sollte alles Materielle von sich ausschließen, so wie wieder das Materielle als das Ausgedehnte und Zusammengesetzte alles Geistige von sich ausschloß. Diese Ansicht ist es, die man mit dem Namen des Dualismus zu bezeichnen pflegt. Nach ihm gibt es Materielles und es gibt auch Geistiges, und beide sind absolut verschieden. (Welche wichtige Folgerungen hinsichtlich des Leibes und der Seele sich daraus ergaben, wird später gezeigt werden.)

Oder man konnte sich bei der Inconsequenz, die eigentlich in jedem Dualismus liegt, um so weniger befriedigen, als eine Menge wichtiger Probleme bei der dualistischen Ansicht gar nicht oder doch nur höchst gezwungen gelöst werden konnten. Um ihr zu entgehen, leugnete man die Verschiedenheit jener beiden Factoren. Da nun die Identification, je nachdem man vom Materiellen oder vom Geistigen ausgeht, einen verschiedenen Character annahm, gab dieser Versuch, einen Monismus aufzustellen, den Materialis-

mus oder Spiritualismus. Der Erstere wollte alles Geistige aus der Materie, der Zweite alles Materielle aus dem Geiste ableiten. Beiden muß man das Zeugniß geben, daß sie dem Interesse der Vernunft, in Allem Einheit zu finden, allerdings entsprechen und auf den Ruhm der Consequenz einen größeren Anspruch haben, als der Dualismus. Beide führten dann auch Instanzen aus der Erfahrung an, der Materialismus die Fälle, wo Krankheit des Leibes im Geiste des Menschen Veränderungen hervorbringe, der Spiritualismus die, wo Gemüthsstimmungen, geistige Einflüsse, nicht nur momentane, sondern bleibende Veränderungen im Organismus bewirken. (Was endlich den Vorzug des einen oder andern dieser monistischen Systeme betrifft, so wird hier sehr schwer zu entscheiden seyn, weil beide Ansichten im Grunde dasselbe sagen; denn ist der Geist nur eine feinere Materie, wie der Materialismus sagt, so ist eben damit der Leib nichts Anderes als ein compacterer Geist, so daß das Ganze, da beide einen nur quantitativen Unterschied beider Factoren annehmen, auf einen Wortstreit hinausläuft.)

Fragen wir, wie die von uns aufgestellte Begriffsbestimmung des Geistes sich zum Dualismus verhält und den beiden angeführten Weisen des Monismus, so ist dem Interesse Genüge geleistet, aus welchem der Dualismus hervorgegangen ist. Denn indem der Geist bestimmt ist als Negation und Wahrheit der Materie, ist die Verschiedenheit beider agnoscirt. Eben so aber ist dem Interesse des Monismus genügt, denn indem der Geist die Negation der Materie, sie nur ideelles Moment des Geistes, ist, hat der Geist nicht mehr die Materie als ein Selbstständiges sich gegenüber. Der

Geist ist die Idealität der Materie, d. h. in ihm ist ihre Selbstständigkeit aufgehoben, und statt daß sie von dem Dualismus als etwas vom Geiste Unbesiegbares gefaßt war, ist er itzt die absolute Macht über sie. Es ist darum nicht genug, die Materialität von ihm auszuschließen, sondern indem er alle Materialität aufhebt, gibt es kein Außereinander für ihn, keine Materie, die ihm gegenüber stünde. Der Geist ist bei dieser Begriffsbestimmung die Wahrheit der Natur, oder das Höher Entwickelte gegen sie als das Niedrigere. Darin ist beiden Interessen genügt; sie sind verschieden, denn er ist höher entwickelt, und demnach ist dem Interesse der Einheit genügt, denn der Geist ist nur die höhere Entwicklung der Natur. Dies ist er als ihr Ziel, jedes Ziel aber ist zugleich Ende (finis), d. h. Negation.

§. 6.

Um die erste Entwicklungsstufe des Geistes zu fixiren, ist zu betrachten der Uebergang von der Natur zum Geiste. Dieser ergibt sich uns in der Betrachtung des Gattungsprocesses als des höchsten Naturprocesses. Der Progressus in infinitum, zu dem wir in dieser Betrachtung kommen, führt als zu seiner Wahrheit zum Begriff des Geistes.

1. Mit der Darstellung des Verhältnisses, welches der Geist zur Natur hat, ist allerdings sein Begriff aufgestellt. Allein wenn doch in einer wissenschaftlichen Geisteslehre die Entwicklung dieses Begriffes durch alle Stufen

hindurch verfolgt werden soll, so ist mit dem gewonnenen Resultate doch noch nicht gezeigt, wo der Begriff aufzunehmen ist, ohne daß man Gefahr läuft, daß schon einzelne Stufen übersprungen sind. Denn da Freiheit der Begriff des Geistes ist, und also seine Entwicklung darin besteht, daß seine Freiheit auf jeder Stufe, und zwar auf der je höheren um so mehr, realisirt wird, so könnte, wenn wir die Freiheit in dem Sinne und der Bestimmtheit nähmen, in welcher dies Wort gewöhnlich gebraucht wird, dies schon nicht mehr die erste Stufe (Stufe a) der Entwicklung seyn, sondern schon **b**, **c**, **d** oder eine andere höhere Entwicklungsstufe. Mit andern Worten: In dem gewonnenen Resultate hat sich zwar gezeigt, daß das Wesen, der Begriff des Geistes Freiheit ist; welches aber die erste Weise ist, in welcher die Freiheit des Geistes sich zeigt, welches die erste Stufe in der Leiter, auf welcher er zur vollkommnen Freiheit hinaufsteigt, das ist darin noch nicht gesagt. Um dies zu wissen, muß eine nähere Bestimmung hinzukommen zu jener allgemeinen Begriffsbestimmung. (Um an ein früher gebrauchtes Beispiel zu erinnern, die Formel der Parabel zeigt, wie sie construirt werden muß; um aber eine Anschauung von der Gestalt derselben zu haben, muß ihre Construction an dem Punkte beginnen oder bis zu dem Punkte hingeführt werden, wo die Coordinaten = 0, d. h. bei dem Scheitelpunkt. Die Begriffsbestimmung, die wir bisher für den Geist gefunden haben, reicht zum Finden dieses Scheitelpunktes noch nicht hin. Hierzu müssen nähere Bestimmungen gesucht werden.) — Diese nähere Bestimmung finden wir nun, wenn wir den Geist an dem Punkte aufnehmen, wo sich die Sphäre des Geistes gegen die Sphäre der Natur

abgrenzt, d. h. wir können uns nicht damit begnügen, das Verhältniß des Geistes zur Natur im Allgemeinen dargestellt zu haben, weil, was bisher vom Geiste gesagt ist, für alle Entwicklungsstufen desselben gleiche Gültigkeit hat, sondern wir müssen, um zu finden, was die specifische Differenz gerade der ersten Entwicklungsstufe des Geistes ausmacht, mehr ins Detail gehen, und dasjenige betrachten, was man den Uebergang der Natur zum Geiste zu nennen pflegt. Ueber diesen Ausdruck ist sogleich zu bemerken, daß, wenn gesagt wird, der Uebergang von der Natur zum Geiste soll betrachtet, oder auch er soll (nach)gemacht werden, darunter nichts Anderes zu verstehen ist, als dieses: Es soll die höchste Entwicklungsstufe des Gedankens, zu der er sich innerhalb der Natur erhebt, aufgenommen, und zugesehn werden, wozu er sich dialektisch aufhebt und erhebt. Dasjenige, wozu sich die höchste Entwicklungsstufe des Gedankens in der Natur erhebt, wird eine Weise seiner Erscheinung seyn, die nicht mehr innerhalb der Natur sich findet (ex hyp.), sondern wird einer höheren Sphäre angehören. Innerhalb dieser neuen Sphäre wird es aber die unterste Erscheinungsweise des sich entwickelnden Gedankens seyn, weil es die der früheren Sphäre am nächsten liegende seyn wird. Ist nun diese, gegen die Natur höhere, Sphäre die des Geistigen, oder ist der Gedanke, welcher auf der niederen Entwicklungsstufe Natur war, auf der höheren Geist, so wird die dialektische Entwicklung des Höchsten, wozu es innerhalb der Natur kommt, die erste, d. h. niedrigste, weil der Natur zunächst stehende, Gestalt des Geistes ergeben. Was das Höchste ist, wozu es innerhalb der Natur kommt, und warum es das Höchste ist, hat in streng wissenschaftlicher

Methode die philosophische Naturlehre zu erweisen, der es obliegt, die in der Natur verborgene Vernunft (oder den in ihr entäußerten Gedanken) zu erkennen und in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen darzustellen. Wird die Geisteslehre so dargestellt, daß sie sich an eine Darstellung der philosophischen Naturlehre anschließt, so wird sie keiner Voraussetzungen bedürfen, da eben das, woran sie anknüpft, als Resultat der vorher abgehandelten Disciplin nicht mehr eine unbewiesene Voraussetzung ist. Anders verhält sichs da, wo sie als eine für sich bestehende Abhandlung auftritt. Hier entsteht ihr der Uebelstand, daß sie, was in jenem Falle sich methodisch ergab, als ein Lemma aus der Naturphilosophie aufzunehmen hat. Ist aber dieser Uebelstand einmal nicht zu vermeiden, so hat auch jenes lemmatisch Herübergenommene nicht mehr den Anschein eines bewiesenen Satzes zu affectiren, sondern hat sich zu geben als das was es ist, als Voraussetzung. Als solche wird darum das, wovon wir ausgehn werden, nicht die Forderung machen können zugestanden zu werden, sondern nur darum bitten. Von wem sie nicht zugestanden wird, für den hat die folgende Darstellung gar keine als höchstens formale Gültigkeit, wenn sie anders folgerichtig ist, wird sie vorläufig zugestanden, so hat sie nur hypothetische Gültigkeit. Wirkliche Evidenz kann sie nur für den haben, welchem die zu machende Voraussetzung bereits mit Evidenz bewiesen ist. — Also scheinbare Beweise werden nicht gegeben werden, wohl aber wird, wenn jene Voraussetzung gar zu sehr gegen die gewöhnlichen Vorstellungen anzustoßen scheint, dieser Anschein dadurch widerlegt werden müssen, daß zum Bewußtseyn gebracht wird, wie die gemachte Voraussetzung, und was in unserm ge-

wöhnlichen Bewußtseyn sich findet, nicht sich entgegengesetzt sey.

2. Das Höchste, wozu die Natur es bringt, ist das Lebendige, und das Höchste, wozu es in der Sphäre des Lebendigen kommt, ist der Gattungsproceß. Dies wäre der Satz, welcher, weil er hier nicht als Resultat einer philosophischen Naturlehre geltend gemacht werden kann, als bloße (aber auch einzige) Voraussetzung hingestellt wird. (Von diesem Satz möchte nun kaum gelten, was oben als eine Möglichkeit gesetzt wurde, daß unsere gewöhnlichen Vorstellungen daran Anstoß nehmen möchten. Es liegt nämlich in der Natur der Sache, daß wir, wenn davon die Rede ist, daß es ein Grenzgebiet des Geistes und der Natur gebe, vermuthen, die höchste Stufe der Natur werde schon etwas dem Geiste, dem sie sich genähert hat, Analoges seyn. Als solches dem Geiste Analoges betrachtet nun unsere gewöhnliche Vorstellung nichts so sehr als das Leben, daher kommt es, daß das Prädicat „lebendig" und ähnliche stets als die passendsten bildlichen Bezeichnungen für alles Geistige erscheinen, daher in so vielen Sprachen die gleiche Bezeichnung für Geist und belebenden Hauch, daher denn ein eben so erfahrner als sinniger Kenner der Natur (Burdach „der Mensch" rc. 1. Lief. §. 116 u. ff.) das Leben auf einem geistigen Grunde beruhen läßt und die Analogie des Lebendigen und Geistigen sehr geistreich in seinen einzelnen Merkmalen nachweist. — Daß das Lebendige die höchste Erscheinung in der Natur ist, dagegen möchten unsre Vorstellungen sich also nicht sträuben, eben so wenig aber auch gegen das zweite, daß innerhalb die-

ser Sphäre der Gattungsproceß die höchste Erscheinung ist; denn abgesehn davon, daß die Individuen erst auf der Stufe ihrer höchsten Entwicklung (der ἀκμή) zu dieser Function geschickt sind, spricht schon die eine Bemerkung dafür, daß man gerade diesem Proceß diesen hohen Werth beilegt, daß man Geschöpfe, in welchen die Geschlechter noch nicht getrennt sind, schon aus diesem Grunde allein zu den niederen rechnet.) Haben wir so den höchsten Punkt innerhalb der Natur fixirt, so ist er itzt in seiner dialektischen Entwicklung zu betrachten, da diese eben den Uebergang bildet zu der Sphäre, die als Negation und Wahrheit der Natur bezeichnet ist:

a. Im Gattungsproceß sind, wie in jedem Proceß, zwei Factoren (Parten) zu unterscheiden. Diese beiden sind, auf der einen Seite das Allgemeine (die Gattung), auf der andern das Einzelne (das Exemplar). Das Allgemeine und Einzelne können in verschiedenem Verhältniß zu einander stehn, und je nachdem dies Verhältniß verschieden ist, ist auch der Begriff des Allgemeinen und Einzelnen verschieden. Ist dies Verhältniß ein so feindseliges, daß das Allgemeine alles Einzelne von sich ausschließt, (wie man z. B. sagt: »das soll Niemand auf sich beziehn, man sage das nur *im Allgemeinen*«), so ist es das *Abstracte*, das Unwirkliche, das keine Realität hat (darum sagt man, daß allgemeine Theorien für das Leben d. h. die concrete Wirklichkeit nicht passen). Ein solches Allgemeines ist deswegen ein Unwirkliches, weil es ein nur Gedachtes, nur in Gedanken Existirendes ist. Ein solches Abstractum ist innerhalb der Natur die allgemeine Materie. Eine allgemeine Materie

existirt aber nie und nirgends, sondern ist immer eine specificirte Materie. — Ist das Allgemeine als bloß Allgemeines, die Einzelheit von sich Ausschließendes gesetzt, so steht ihm ein eben so feindseliges Einzelne gegenüber. Das Einzelne, welches jede allgemeine Bestimmung von sich ausschließt, ist ein eben so Unwirkliches, als das ihm gegenüberstehende Allgemeine. Das bloße Einzelne ist nichts als ein Dieses, ein Hier, ein Itzt. (Jedes andre Prädicat machte es zu einem Allgemeinen, z. B. dieses Thier, da ist Thier eine allgemeine Vorstellung, alles Allgemeine soll aber ausgeschlossen seyn.) Aber dieses, und hier und itzt existirt nur in meiner Vorstellung, denn dieses selbe Dieses ist, wenn ich es bezeichne, während der Zeit schon ein ganz Anderes, und das Itzt ist sogleich verschwunden, und das Hier nimmt sogleich einen andern Punkt im Weltraum ein. (*Πάντα ῥεῖ.*) Ein Beispiel dieser Flüssigkeit sind die einzelnen Dinge, sie existiren eigentlich nie, weil sie sich fortwährend verändern, sie sind nur die wechselnden Modi, das Bleibende ist nur das Gewicht, d. h. die bloße Materie. So existiren die einzelnen Dinge eigentlich nicht, weil sie bloße Bestimmungen (Negationen) sind, sondern sie gehen fortwährend im langweiligen Kreislauf zu Grunde an der allgemeinen Materie, diese aber kommt als diese nie zur Realität, weil sie jede Bestimmung ausschließt, sondern zeigt sich in demselben Kreislauf nur in den einzelnen vergehenden Dingen. Das abstract Allgemeine ist ein Unwirkliches, weil es die Einzelheit von sich ausschließt, das bloß Einzelne ist das absolut Vergängliche, weil es das Allgemeine außer sich als ein Feindseliges sich gegenüber hat. — Anders ist es in dem Verhältniß, das wir hier betrachten. Die

Gattung ist allerdings ein Allgemeines, aber nicht ein solches Abstractum, das jede Specification von sich ausschließt, sondern, selbst ein specificirtes Allgemeines, hat sie das Moment der Vereinzelung an sich. (Es gibt verschiedene, besondere Gattungen.) Eben deswegen ist sie auch nicht mehr etwas Unwirkliches, bloß Gedachtes. Die Gattung ist eine wirkliche, weil wirksame, Macht, welche ist und sich erhält, indem sie sich als die reale Macht über die Einzelnen zeigt (in der Begattung). Eben so ist das Exemplar zwar ein Einzelnes, aber es ist nicht so ein Einzelnes, welches alles Allgemeine von sich ausschließt, es ist ein verallgemeinertes Einzelne, indem es Repräsentant und Beispiel (**exemplar**) der Gattung ist, welche es als seine Bestimmung, sein Gebot und seinen Trieb an sich hat. Eben damit ist aber auch das Einzelne nicht mehr ein bloß Vorübergehendes, sondern ist der Vergänglichkeit, die nur darin ihren Grund hatte, daß das Einzelne jede Allgemeinheit von sich ausschloß, enthoben, es pflanzt sich fort. Jede Seite des Gegensatzes hat schon die andere an sich. Aber weil nicht jede Seite die andre als ihre eigne Bestimmung weiß, und sich selbst in der andern erkennt, deswegen ist bei aller Annäherung beider Seiten die negative Beziehung beider nicht ganz verschwunden, sondern ihr Verhältniß ist Gegensatz, freilich ein Gegensatz schon Verwandter, d. h. Proceß, Gattungsproceß. Dies negative Verhältniß findet deswegen Statt, weil die Gattung in dem Exemplar noch nicht sich selbst, sondern nur ihr Beispiel (das bei her spielende), das Exemplar in der Gattung noch nicht sein Wesen, sondern nur sein Gesetz (das ihm von Außen gesetzte) sich gegenüber hat. Wegen dieses Verhältnisses stehen beide im umgekehrten Verhältniß, so daß der Sieg der einen Seite

die Niederlage der andern, und umgekehrt, ist, und jede nur auf Kosten der andern sich geltend macht. **b.** Betrachten wir diesen Conflict genauer, so ist die Gattung, wie wir gesehen haben, nichts Unwirkliches mehr, sondern ist wirksam. Als solche bethätigt sie sich, verwirklicht und erhält sich. Wegen des zuletzt erwähnten Verhältnisses kann sie dies aber nur auf Kosten der Exemplare, denn diese stehen ihr gegenüber als die die Existenz der Gattung verhindernden (die Geschlechter als die Momente der Gattung sind getrennt). Indem die Gattung sich also verwirklicht, geschieht dies so, daß sie die Exemplare sich unterwirft und ihre Einseitigkeit, in der allein sie sind, was sie sind, aufhebt. (Die Geschlechter vereinigen sich.) Weil aber die ihr gegenüberstehende Seite der Einzelheit eben so berechtigt ist wie sie, kommt es nur in einzelnen Momenten zu einem solchen Sieg über den andern Factor. Nur auf Momente vereinigen sich die Geschlechter, und diesen Momenten folgt eine größere Sprödigkeit beider Seiten als vorher (der Widerwille oder auch die Wuth der beiden Exemplare nach der Befriedigung). Zwar fixirt die Gattung das Product jener Vereinigung, in welchem sie sich verwirklicht. Dieses Product ist das Geschlechtlose (der Fötus ist anatomisch, das Kind physiologisch **neutrius generis**), d. h. die Vereinigung der beiden Geschlechter, durch die die Gattung realisirt wird, scheint eine dauernde Existenz zu haben, zu der es bei jenen ersten Exemplaren nicht kam. Aber auch hier ist die Indifferenz der Geschlechter nichts Bleibendes. Der Fötus wird anatomisch, das Kind physiologisch Individuum eines Geschlechtes, diese Einseitigkeit bildet sich immer mehr aus, zuerst läßt die Gattung sie gewähren, hat sie ihre höchste Stufe erreicht (sind

die Exemplare reif geworden), so tritt die Gattung gegen diese, früher geschlechtlosen, Exemplare in Kampf, wieder hebt sie ihre Einseitigkeit auf, wieder fixirt sie in einem geschlechtlosen Product ihren Sieg, wieder wird dieses ein Geschlechtliches und so fort ins Unendliche. Kurz, ist gleich die Gattung etwas Reales, so kommt sie doch nur auf Momente zur Wirklichkeit, und in der Verwirklichung derselben geschieht gerade das Gegentheil von dem, was sie wollte, gerade die geschlechtlichen Exemplare werden gemehrt, sie verliert sich an die Einzelheit, und hat immer nur die Bedeutung eines Sollens, das zu einem rechten Seyn nicht zu kommen vermag. c. Andrerseits das Exemplar ist allerdings verallgemeinertes Einzelnes, weil es aber in der Gattung sich nicht findet, sondern sie ihm als ein äußeres Gesetz, als Pflicht, gegenüber steht, ist das Verhältniß noch immer Conflict beider Seiten. Wie darum die Gattung auf Kosten des Exemplars sich zu verwirklichen trachtet, und dazu das Exemplar zu einem bloßen Mittel ihrer Verwirklichung herabsetzt, so will andrerseits das Exemplar die Gattung zum Mittel der Steigerung seines individuellen Daseyns (d. h. seiner Befriedigung, Lust) machen. So trachtet das Exemplar darnach, sich der Gattung zu bemächtigen und sie als Mittel seiner Befriedigung zu benutzen. Indem aber das Exemplar in dem Verhältniß zur Gattung steht, daß ihm dieselbe äußerlich ist (als ein Anderes, Fremdes, Gesetztes), die Gattung selbst aber nicht äußerliche Existenz hat, sucht das Exemplar seine Befriedigung dadurch zu erreichen, daß es zum Mittel derselben Etwas macht, welches Repräsentant derselben Gattung seyn kann, und doch gegen das Befriedigung suchende Exemplar die Bedeutung hat, ein An-

deres, specifisch Verschiedenes, zu seyn. Dieses specifisch Andere, das doch Repräsentant derselben Gattung seyn kann, ist ein Exemplar des anderen Geschlechtes. Indem es dieses Exemplar zum Mittel macht, will es sein Daseyn steigern, und diese Steigerung seines Daseyns oder diese Befriedigung ist das Object seiner Begierde. Aber wie wir oben sahen, daß bei dem Angriff der Gattung auf das Exemplar sie nur momentan siegt, eigentlich aber sich der Conflict ins Endlose hin vermehrt, so zeigt sich hier das Gleiche. Die Befriedigung des Exemplars, indem es sich das die Gattung repräsentirende Exemplar unterwirft, ist nur eine momentane, und es zeigt sich, daß in ihr gerade das Gegentheil von dem erreicht ward, was gesucht wurde. Gesucht wurde die Steigerung des individuellen Daseyns, und erreicht wurde gerade, daß das individuelle Daseyn der Gattung unterliegt. Denn wenn auch nicht alle Geschöpfe, wie es bei Einigen wirklich der Fall ist, nachdem die Geschlechtsfunction vollendet ist, ihr individuelles Daseyn ganz verlieren, so tritt doch bei Allen der partielle Tod (die Erschlaffung) ein. Also gerade dies, was die Befriedigung gewähren sollte, deprimirt das Daseyn des einzelnen Exemplars, aus dieser Depression will es sich wiederum erheben, d. h. der Befriedigung und Erschlaffung folgt wieder die Begierde und so fort ins Unendliche. Wie wir endlich sahen, daß die Gattung, indem sie das Moment der Einzelheit an sich hat, zwar nichts Unwirkliches mehr ist, aber auch, weil die Einzelheit ihr noch gegenüber steht, nur die Realität eines Sollens hat, so zeigt sich auch hier das Analoge. Das Exemplar ist zwar verallgemeinertes Einzelnes und als solches der Vergänglichkeit enthoben, es pflanzt sich fort, weil ihm aber das Allgemeine

doch noch so gegenüber steht, daß es nur in Momenten zu einer wirklichen Vereinigung beider Seiten kommt, sonst aber der Conflict derselben dauert, so pflanzt es sich nicht fort als dieses Exemplar selbst, sondern nur seine Substanz (sein Blut) dauert fort, die Exemplare selbst haben die bloße Existenz des dienenden Mittels, und gehen an der Gattung zu Grunde.

3. Das Resultat des Gattungsprocesses ist also der **progressus in infinitum.** Das Allgemeine nämlich, das sich auf Kosten des Einzelnen bethätigen will, hebt ihre Einzelheit wirklich auf und zeigt sich darin als Macht über jene, als der Zweck, wogegen sie nur Mittel sind, und wenn sie gleich diesen Sieg in einem Product fixirt, so ist doch auch dieses Product ein Exemplar, das wieder Mittel werden muß u. s. f. ins Unendliche. Das Einzelne dagegen sucht sich des Allgemeinen (und da dieses nicht als äußere Existenz auftritt, eines Repräsentanten desselben) zu bemächtigen. Es macht die Gattung zum Mittel seiner Lust, und weiß sich und seine Befriedigung als den Zweck. Aber die Befriedigung ist nur momentan, sie gebiehrt daher immer wieder die Begierde u. s. f. ins Unendliche. Reflectiren wir nun darauf, was der Progreß ins Unendliche überhaupt eigentlich ist, oder was dasselbe heißt, was denn die Wahrheit des unendlichen Progresses ist, so werden wir darin erkennen, was wir dann bei dem Progreß ins Unendliche, den wir hier betrachten, eigentlich oder in Wahrheit haben. Der Progreß ins Unendliche hat zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Beurtheilungen erfahren. Aristoteles ging von der, seiner würdigen Voraussetzung aus, daß, da beim Progreß ins Unendliche das Denken am Ende sey, nothwendig, wo

er erscheine, ein Fehler im Denken vorgefallen seyn müsse. Daher ist ihm Etwas **ad absurdum** führen oder Etwas im unendlichen Progreß endigen lassen ganz gleich bedeutend. Ganz dem entgegengesetzt (und doch vielleicht aus demselben Grunde, weil hier nämlich das Denken ausgehe) hat man in unseren Tagen einen großen Respect vor dem Progreß ins Unendliche, einen Respect, der dadurch wenigstens gemehrt wird, daß hier das Wort unendlich üblich ist und **in infinitum**, statt daß es genauer wäre zu sagen endlos und **in indefinitum**. Fassen wir aber diesen scheinbaren Feind des Denkens näher ins Auge, so zeigt sich, daß der unendliche Progreß nur dort, aber dort auch immer, zum Vorschein kommt, wo zwei Entgegengesetzte als gleich berechtigt erscheinen, und man, weil man sie nicht zugleich fassen kann oder will, alternirend den einen und **dann** den andern Factor festhält. Mit andern Worten, der unendliche Progreß ist immer die Forderung, Entgegengesetztes als identisch zu setzen, und die Identität des Entgegengesetzten ist die Wahrheit jedes unendlichen Progresses, auf die er, als auf seine Wahrheit hinweist. Der unendliche Progreß ist entweder der Nerv oder spielt wenigstens mit in den meisten Trugschlüssen, von denen der unter dem Namen der Schildkröte bekannte einen Beleg abgeben kann zu der oben ausgesprochenen Behauptung. Bekanntlich beruht der Beweis, daß ein sich langsam bewegender Körper **B** von einem schneller sich bewegenden **A** nicht eingeholt werden könne, auf folgendem Räsonnement: Es sey die Geschwindigkeit von **A** das Doppelte der von **B**, und der Zwischenraum zwischen

beiden = 100, so wird, wenn **A** diese zurückgelegt hat, **B** einen Vorsprung noch von 50, sind diese zurückgelegt, von 25 haben und so fort ins Endlose, weil durch halbiren ins Endlose nie der Quotient = 0 werden kann. Das Räsonnement schiebt, vermittelst der Theilbarkeit der Linie ins Unendliche, den Punkt des Zusammentreffens ins Endlose hinaus, indem es nie dazu gelangen läßt. Sehen wir nun näher zu, was denn bei dem endlosen Theilen der Linie geschieht: Wir nehmen die Linie, welche = 100 ist, (den Zwischenraum) als ein Ganzes, so weist sie auf ihre Hälfte, kurz auf ihren Theil; nun betrachten wir diesen Theil, aber betrachten ihn nicht als Theil, denn dann wiese er auf jenes erste Ganze zurück, sondern wir betrachten ihn als ein Ganzes, so weist er auf Theile u. s. f. ins Unendliche. Also der unendliche Progreß entsteht, indem wir alternirend ein und dieselbe Größe einmal als Theil und dann wieder als Ganzes betrachten. Die Wahrheit dieses unendlichen Progresses und das Ende seiner Unbegreiflichkeit und Undenkbarkeit ist, daß es im Begriff oder Gedanken der Größe liegt, Ganzes und Theil zugleich zu seyn. Würde man den Zwischenraum zugleich als Theil betrachten, so wiese er als auf sein Ganzes auf die Linie, welche = 200, d. h. so folgte sogleich, daß **B** von **A** eingeholt werden muß. — Sehen wir nun zu, ob bei dem unendlichen Progreß, zu welchem wir durch Betrachtung des Gattungsprocesses gekommen sind, es sich auch so verhält, und ob vielleicht auch nur die Identität zweier Entgegengesetzter festzuhalten ist, um aus ihm herauszukommen.

4. Eine solche Identität Entgegengesetzter ist nun in der That in dem, was sich als Resultat des Gattungsprocesses erwies, nicht nur angedeutet, sondern ganz bestimmt aus-

gesprochen. Es hat sich nämlich gezeigt, daß das Allgemeine (die Gattung) sich producirt, und daß das Product seiner Thätigkeit ein Einzelnes (das erst geschlechtlose, dann geschlechtliche, Exemplar) ist. Es zeigt sich also, daß das Allgemeine sich producirt, indem es ein Einzelnes producirt, d. h. daß das Product Einheit des Allgemeinen und Einzelnen ist. Auf der andern Seite sahen wir, daß das Exemplar sich befriedigte, d. h. sein Daseyn steigerte, aber diese Befriedigung war gerade zu Grunde gehen an der Gattung. Es zeigt sich also, daß das Einzelne sein Daseyn steigert, und diese Steigerung des Daseyns des Einzelnen gerade im Siege des Allgemeinen besteht, also hier eine Einheit des Einzelnen und Allgemeinen. Auf jeder der beiden Seiten haben sich also die entgegengesetzten Momente verbunden, dort, indem das Allgemeine sich im Einzelnen producirt, sehen wir ein Einzelnes, das das Allgemeine ist, hier, indem das Einzelne sich befriedigt, indem es sich dem Allgemeinen unterwirft, haben wir ein Allgemeines, welches Affirmation des einzelnen Daseyns ist. Diese Identität Entgegengesetzter erscheint nun deswegen hier als Progreß ins Unendliche, weil nach dem Verhältniß, in welchem beide entgegengesetzte Momente zu einander stehen, es nicht möglich ist, daß jedes derselben in dem andern sich selber erkenne. Die Gattung producirt sich in dem Product des Gattungsprocesses, wegen jenes Verhältnisses weiß sie sich in dem Producte nur in so fern und so lange, als dies Product nicht Exemplar ist. Da es aber doch Exemplar ist, so fällt beides für die Gattung auseinander: Dieses Product ist erst Allgemeines (die Gattung selbst), hernach aber Exemplar (gegen die Gattung feindselig). Zuerst also ist sie

ruhig, hernach aber will sie das Exemplar besiegen und so fort. — Eben so das Exemplar befriedigt sich im Gattungsproceß, weil es aber noch im feindseligen Verhältnisse zu dem Allgemeinen steht, kann es nicht sich darin befriedigt finden, daß es sein individuelles Daseyn aufgegeben hat. Nun gibt es aber in seiner Befriedigung seine Einzelheit auf. Also erscheint beides als auseinanderfallend: Zuerst hat es sich befriedigt und hernach ist seine Einzelheit aufgegeben (sein individuelles Daseyn negirt oder deprimirt). Würde im einem und demselben Momente das Allgemeine sich und die Einzelheit in dem Producte erkennen, so daß es sich in dem Einzelnen wüßte, würde andrerseits das Einzelne eben darin sein Daseyn gesteigert wissen, daß es sich aufgibt, — so wäre für beide kein unendlicher Progreß mehr da, und er zu seiner Wahrheit gekommen. Ist nämlich der unendliche Progreß nie etwas Anderes, als die Forderung Entgegengesetztes als identisch zu fassen, so ist der Progreß der ins Endlose sich mehrenden Individuen, welcher im Verlauf des Gattungsprocesses dem Allgemeinen entgegentritt, auch für dieses (das Allgemeine) die Forderung, daß es sich als identisch mit dem Einzelnen fasse, d. h. sich selbst im Einzelnen erkenne. Eben so tritt dem Einzelnen der endlose Progreß der Siege des Allgemeinen entgegen. Dieser Progreß ist die Forderung an das Einzelne, daß es sich als identisch mit dem Allgemeinen fasse, d. h. im Allgemeinen nicht ein Fremdes, sondern sein eignes Wesen erkenne. Die Wahrheit jenes unendlichen Progresses ist die wirkliche Identität beider Factoren, oder daß das Allgemeine im Einzelnen zu sich selbst komme, darin seiner bewußt sey, und das Einzelne im Allgemeinen bei sich

bleibe, oder darin sich selbst wisse. Diese Wahrheit aber jenes unendlichen Progresses ist nichts Anderes, als der Begriff des — Geistes.

§. 7.

Der Geist ist die wirkliche Identität des Allgemeinen und Einzelnen. Diese Bestimmung ist mit der früheren, daß er Freiheit sey, identisch, nur näher bestimmt.

1. Wenn sich uns dieser Begriff des Geistes doch ergeben hat aus der dialektischen Betrachtung des Gattungsprocesses, in diesem aber die beiden sich entgegengesetzten Factoren Gattung und Exemplar genannt wurden, so könnte es scheinen, als hätten wir den Begriff des Geistes auch so fassen können, daß wir sagten, er sey die Identität der Gattung und des Exemplars. Das ist nun hier geflissentlich nicht geschehen. Nicht etwa deswegen, weil es gleichgültig ist, und wir, weil doch die Gattung ein Allgemeines, das Exemplar ein Einzelnes ist, die letzteren Ausdrücke den ersteren substituiren können, sondern weil es gerade zu falsch wäre, bei dem Resultate, zu welchem wir gekommen sind, die Ausdrücke: Gattung und Exemplar noch zu gebrauchen. Es ist nämlich ganz richtig, daß die Gattung immer Allgemeines, das Exemplar immer Einzelnes ist, aber nicht umgekehrt ist das Allgemeine immer Gattung oder das Einzelne immer Exemplar. Vielmehr stehen das Allgemeine und Einzelne im Verhältniß der Gattung zum Exemplare nur so

lange, als diese beiden Factoren noch so feindselig gegen einander bestimmt sind, wie wir sie bisher betrachtet haben. Das Allgemeine ist also nur Gattung so lange es im Gebiete der Natur vorkommt und da sich noch feindselig gegen das Einzelne verhält, und nur das, von der Gattung angefeindete und ihr entgegenstehende Einzelne verdient den Namen des Exemplars. Haben sie diese Stellung zu einander nicht mehr, so können sie nicht mehr so benannt werden, weil sie nicht mehr das sind, als was sie jene Namen verdienten. Es konnte deswegen, wo auf das Ziel des unendlichen Progresses hingewiesen ward, nicht gesagt werden, dieses Ziel sey, daß die Gattung sich im Exemplare bewußt werde, oder daß das Exemplar sich in der Gattung wisse, sondern es konnte jene Forderung nur an das Allgemeine und Einzelne gestellt werden. Denn da ja Gattung nichts Anderes ist, als dasjenige Allgemeine, das sich nicht im Einzelnen seiner bewußt ist, Exemplar nichts Anderes, als dasjenige Einzelne, welches das Allgemeine sich noch gegenüber hat, so wäre von der ihrem Begriffe nach bewußtlosen Gattung oder dem seinem Begriffe nach egoistisch-begierlichen Exemplar die Vereinigung mit dem andern Factor zu verlangen der Forderung gleich, daß das Eisen ein hölzernes Eisen und das Holz ein eisernes Holz sey. Die wirkliche Identität der Gattung und des Exemplares ist eine **Contradictio in adjecto**, die Identität des Allgemeinen und Einzelnen ist etwas Anderes, weil sie die Identität der Factoren ist, die nur so lange sie unvereinbar waren, Gattung und Exemplar hießen. [So ist die Krystallform des Kochsalzes nicht eine Einheit der Form des Natriums und der Form des Chlors, sondern sie ist

die Form eines Körpers, welcher die beiden Factoren in sich als aufgehobene enthält, die von einander gesondert jene beiden Formen haben würden. Das Ineinanderschieben beider Formen würde nie jene geben.] Es wäre vielleicht überflüssig gewesen, diese Digression über den Ausdruck zu machen, wenn nicht in der neueren Zeit eine ungenaue Ausdrucksweise (die immer ihren Grund im unklaren Denken hat) sich in die philosophischen Schriften eingeschlichen hätte, welche das Verständniß der Philosophie erschwert und sie in Mißcredit bringt, und die eben nur in dem Fehler ihren Grund hat, den wir hier zu rügen suchten. Dieser Fehler besteht nämlich darin, daß, wenn von einer Entwicklung die Rede ist, ein Name, welcher eine bestimmte Entwicklungsstufe bezeichnet, auf andere, höhere oder niedrigere, angewandt wird. So ein Fehler wird zum Beispiel in den naturphilosophischen Werken begangen, welche sagen: Das Thier sey ein noch nicht fertiger Mensch, — oder das Weib sey die Pflanze u. dgl. Beleuchten wir jenen ersten Ausspruch genauer, so ist ein Solches, das kein fertiger (d. h. wirklicher) Mensch ist, kein Mensch, also auch nicht Mensch zu nennen; genauer ausgedrückt, wäre jener Satz: das Thier ist ein Mensch, der nicht Mensch ist. Es zeigt sich also sogleich, daß jener Satz nicht eigentlich zu verstehn ist, dann sagt er freylich nichts Gefährliches, aber freilich auch überhaupt nichts. Solche Sätze, die allerdings getadelt werden müssen, sind nun von denen aufgegriffen, die aller Naturphilosophie spotten, und die es vergessen, daß, wenn sie etwa sagen: „Die Natur befolge einen bestimmten Plan, den sie realisire, und dessen (unvollkommnere und voll-

kommnere) Realisationen die verschiedenen Geschöpfe zu erkennen geben«, sie ganz dasselbe sagen, was jene Naturphilosophen meinen. Und in der That muß man es erklärlich finden, daß bei denen, die sich Philosophen nennen, man ihre Meinung nicht hinter, sondern in den Worten sucht, da ein Philosoph, der sich nicht beim Wort halten läßt, schlimmer ist als der Jurist, von dem das böse Sprichwort sagt, er lasse sich beim jus nicht halten.

2. Wenn aber itzt vom Geiste gesagt ist, er sey wirkliche Identität des Allgemeinen und Einzelnen, oder sein Begriff sey, daß das Allgemeine im Einzelnen zu sich komme, das Einzelne im Allgemeinen bei sich bleibe, so scheint dies etwas ganz Anderes zu seyn, und nicht im geringsten Zusammenhange zu stehn mit dem, was oben im §. 5. als der Begriff des Geistes aufgestellt war, wo gesagt ward, sein Wesen sey Freiheit. Diese scheinbare Differenz ist aber nicht größer als jede zwischen einem unbestimmteren und bestimmteren Ausdruck, eine solche freilich muß zwischen beiden Statt finden, da dort das Verhältniß der Natur zum Geiste im Allgemeinen betrachtet war, hier aber ein speciellerer Nachweis gegeben ist, wie die Natur auf den Geist hinweist. Es war dort als der Begriff des Geistes die Freiheit bestimmt, unter Freiheit aber sollte nichts Anderes verstanden werden, als bei sich seyn; dies, sagten wir, sey der Geist als die Negation der Natur. Hier läßt sich nun zeigen, in wiefern Bei sich seyn und Negation der Natur seyn identisch ist. — Es war dort nur im Allgemeinen gesagt, daß in der Natur der Gedanke sich äußerlich geworden, gleichsam auseinander gegangen sey. Was es mit diesem Sich Aeußerlich werden

für eine Bewandniß hat, und wie dies Außereinander das von der Natur unabtrennliche Wesen sey, haben wir itzt gesehen, indem wir die höchste Stufe derselben betrachtet haben. Die Momente des Gedankens sind (wie die Logik zu zeigen hat) das Moment der Allgemeinheit und der Einzelheit. Diese beiden Momente treten auseinander in der Natur, und wenn in der Natur die unendlich vielen Einzelnen (Atome) vergeblich suchen, in eine einfache Allgemeinheit (Centrum) sich zu vereinigen, so haben wir auch gesehen, daß auf der höchsten Entwicklungsstufe Allgemeines und Einzelnes feindselig gegeneinander dastehen, und auch hier die wirkliche Identität vergeblich angestrebt wird. Also auch hier ist der Gedanke sich noch äußerlich geblieben, er hat sich nicht gefunden, ist nicht zu sich (seine Momente nicht zu einander) gekommen. Dies ist das Ziel, daß der Gedanke, in dem seine Momente sich gefunden haben, zu sich gekommener, bei sich seyender Gedanke sey. Das Ziel der Natur aber ist ihr Ende, ihre Negation, und wir haben als das Ende des Gattungsprocesses gesehn, daß wirklich Allgemeines und Einzelnes zusammengekommen, identisch geworden sind. Wurde also dort oben gesagt, daß der Geist Bei sich seyn, Freiheit sey, — haben wir hier ihn die Identität des Allgemeinen und Einzelnen genannt, so zeigt sich, daß beide Ausdrücke daßelbe sagen, nur daß der letztere, eben weil er sich ergab, indem wir die Natur ihr Ende erreichen, sich negiren, ließen, uns auf bestimmtere Weise zeigt, wie der Geist die Negation der Natur ist.

3. Eins scheint indeß bei der aufgestellten Begriffsbestimmung mißlich zu seyn. Sie scheint durchaus gar kei-

nen Berührungspunkt mit der Vorstellung zu haben, die sonst mit dem Worte Geist verbunden wird. Wenn nämlich diese sich auch noch gefallen ließe, daß das Wesen des Geistes Bei sich seyn, Freiheit, sey, so scheint es, wird sie sich mit dieser logischen Bestimmung, daß der Geist Identität des Allgemeinen und Einzelnen sey, nicht zufrieden geben. Wir könnten uns nun dabei beruhigen, daß, wie gezeigt, diese zuletzt gegebene Definition des Geistes im Grunde mit der, nach welcher er Bei sich seyn ist, identisch ist. Allein hier könnte doch vielleicht der Verdacht einer Subreption entstehn, und so möchte es gerathener seyn, durch eine kurze Erörterung nachzuweisen, wie die gewöhnliche Vorstellung gar nicht gegen die von uns aufgestellte Begriffsbestimmung spröde zu seyn braucht. Es ist nur hier daran zu erinnern, daß, da von einem sich Entwickelnden die Rede ist, die Richtigkeit jeder aufgestellten Begriffsbestimmung bei einer Entwicklungsstufe mehr in die Augen springend ist, als bei der andern. Man wird es deshalb nicht verdenken, wenn hier, um die aufgestellte Definition auf die kürzeste Weise der Vorstellung plausibel zu machen, gerade die Entwicklungsstufe des Geistes zum Prüfstein unserer Definition genommen wird, an welcher sie am besten bestehen wird. Denn zeigt sich, daß unsere Definition von einer Entwicklungsstufe des Geistes richtig, und ihre Richtigkeit anerkannt ist, so wird wenigstens dies nicht mehr zu behaupten seyn, daß sie ganz abenteuerlich oder unerhört ist. Als eine solche Entwicklungsstufe des Geistes, die noch dazu die Bequemlichkeit hat, daß wir sie leicht hervorbringen können, nehmen wir das Selbstbewußtseyn oder das Ich. Ich ist in der That nichts Anderes als eine solche wirkliche Identität des

Allgemeinen und Einzelnen. Die allereinzelste, individuellste Bezeichnung, die es gibt, ist Ich, und in diesem Bewußtseyn zaudert man, ehe man von sich mit seinem Namen spricht. Zugleich ist diese Bezeichnung die allerallgemeinste, denn Jeder ist Ich. Und nicht nur im Sinne der Gemeinsamkeit nennen wir das Ich das Allgemeine, sondern gerade das Ich ist die allgemeine Grundlage aller particulären Zustände; von diesen kann man abstrahiren, das Ich ist das Allgemeine, wovon nicht abstrahirt werden kann. Im Ich läßt sich nachweisen, wie die beiden Momente, Allgemeines und Einzelnes, gerade so identisch geworden sind, wie es im vorigen §. gesagt ward. Das Allgemeine (die Substanz) des Menschen, das Denken kommt zu sich, denkt sich selbst nur in einem Selbstbewußtseyn, einem Ich. Also das Denken, dieses Allgemeine, findet sich im Einzelnen, ist im Einzelnen zu sich gekommen und für sich selbst geworden. Andrerseits: Ich, dieser Einzelne, indem ich mich als Allgemeines verhalte (denke), bin dabei am allermeisten bei mir, denn gerade wenn ich meine Einzelheit am meisten festhalte, wie etwa in der Begierde und Leidenschaft, wo ich nur will, was ich will, da bin ich außer mir. Wo ich mich aber denkend verhalte, wo ich das Allgemeine, die Vernunft, in mir walten lasse und mich ihr hingebe, da bin ich frei, bei mir selbst, während ich in der Leidenschaft **mente captus** bin. Also Ich, der Einzelne, bin im Allgemeinen bei mir selbstbleibend. — Es ist also hier bei einer Stufe des Geistes wenigstens gezeigt, daß was wir in der gewöhnlichen Vorstellung von ihr halten, mit dem übereinstimme, was als die Begriffsbestimmung des Geistes gegeben ward. —

§. 8.

Der Geist muß zuerst mit der Natürlichkeit verflochten erscheinen. Es erscheinen deshalb die beiden Momente, welche im Gattungsproceß im umgekehrten Verhältniß standen, hier zwar als untrennbar verbunden und im directen Verhältniß stehend, aber doch noch als von einander unterschiedene.

1. Was der Begriff eines Gegenstandes ist, dazu hat er zu werden; was seine Bestimmung ist, dazu sich zu bestimmen, und seine Entwicklung besteht in nichts Anderem, als dazu zu werden, was sein Begriff ist. War also der Begriff des Geistes Freiheit, so hat er erst frei zu werden; bestand seine Freiheit im Bei sich seyn, so hat er erst zu sich zu kommen; war seine Bestimmung, Negation der Materie (Idealität des Außereinanders) zu seyn, so muß er das Außereinander als negirt erst setzen. Hat er aber dies Alles erst zu thun, so liegt darin, daß er es noch nicht gethan hat, und daß er eben deswegen anfangs noch nicht als das ist, was er eigentlich, seinem Begriffe nach, ist. Es liegt dies schon im Begriffe des Anfangs selbst, daß anfangs das sich Entwickelnde noch nicht als das ist, oder als das erscheint, was es seinem eigensten Wesen nach ist. Der Anfang einer Entwicklung ist noch nicht sie selbst, sondern vielmehr kommt sie nur zu Stande, indem vom Anfange weiter oder fort-gegangen, er also jedenfalls verlassen (negirt) wird. Ist nun der Geist ein sich Entwickelndes, so ist auch er

am Anfange nicht das, wozu er sich entwickelt, und es gilt auch von ihm, was die Frage der Ungeduld andeutet, welche, wenn die Entwicklung nicht fortschreitet, fragt, was denn endlich (enfin) die Sache sey, daß nämlich erst am Ende die Sache sich als das zeigt, was sie ist. Da also der Begriff des Geistes Freiheit ist, und er sich also anfangs noch erst befreien soll, so folgt daraus, daß er anfangs noch nicht als freier Geist ist, (oder noch nicht als frei erscheint), oder, da er die Negation der Natur erst werden soll, also noch nicht ist, so folgt daraus, daß er anfangs noch mit der Natur behaftet oder verflochten erscheint. Der Geist also ist in dem (durch die Entwicklung aufzuhebenden) Anfange noch mit der Natürlichkeit behaftet, weil es seine noch nicht realisirte Bestimmung ist, von ihr loszukommen. Er ist also nicht mehr bloßes Naturproduct, denn darüber ist er als Geist hinaus, aber eben so wenig erscheint er anfangs als das, was er eigentlich, d. h. endlich, ist, so erscheint er also als der in die Natürlichkeit noch versenkte, noch an ihr klebende, Geist. Nehmen wir nun den Begriff des Geistes, wie er sich uns näher bestimmt hat, und sehen zu, was einerseits aus dem gefundenen Begriff des Geistes, andrerseits aus der itzt hinzugekommenen Bestimmung, daß er mit der Natürlichkeit behaftet zuerst erscheinen muß, für die erste Gestalt seiner Erscheinung gefolgert werden muß:

2. Der Geist ist seinem Begriffe nach Identität des Allgemeinen und Einzelnen. Da der Geist nun anfangs mit der Natürlichkeit behaftet erscheinen muß, so wird also die Identität des Allgemeinen und Einzelnen in der Weise der Natürlichkeit erscheinen müssen, d. h. sie wird so erscheinen

müssen, daß sie die Form der Natur annimmt. Worin bestand aber die Form der Natur? In dem Außereinander, oder genauer darin, daß die Momente des Gedankens, Allgemeines und Besonderes auseinander fallen. Ist dies aber die Form der Natur, soll ferner der Geist in der Form der Natur erscheinen, ist er endlich Identität des Allgemeinen und Einzelnen, so scheint es, als seyen wir in einen unlösbaren Widerspruch verwickelt. Denn einmal sollen beide Momente identisch seyn, weil dies der Begriff des Geistes ist, und der Geist auch als natürlicher Geist, doch Geist bleibt, andrerseits sollen beide auseinander fallen und unterschieden seyn, weil dies die Form der Natürlichkeit ist und der Geist ja hier nothwendig als natürlicher erscheinen muß. Beiden Forderungen entspricht es nun, wenn das Allgemeine und Einzelne in einem solchen Verhältniß stehn, daß sie einerseits zwar unterschiedene Momente sind, andrerseits aber zu einer untrennbaren Einheit mit einander verbunden sind. (Nach jener Seite wäre da dem entsprochen, was das Wesen der Natürlichkeit ist, nach dieser dem Begriff des Geistes.) Sind aber die unterschiedenen Momente untrennbar verbunden, so wird auch ihr Verhältniß wesentlich anders seyn müssen, als wir es bei dem Gattungsproceß sahen. Dort waren die unterschiedenen Momente nicht untrennbar verbunden, sondern vielmehr sich gegenüberstehend, deswegen standen sie im umgekehrten Verhältnisse zu einander, d. h. das Hervortreten des Einen war Zurücktreten des Andern, das Prävaliren von Diesem Herabsetzung von Jenem. Sind aber zwei Unterschiedene zu untrennbarer Identität mit einander verbunden, so wird das Verschwinden des Einen Verschwinden des Andern, Hervor-

treten des Einen Hervortreten des Andern, und also jede Steigerung des Einen zugleich Steigerung des Andern, jede Depression des Einen Depression des Andern seyn, d. h. sie werden im directen Verhältniß zu einander stehen. Muß nun der Geist, eben weil er seinen Begriff erst zu realisiren hat, zuerst in der Weise der Natürlichkeit erscheinen, so wird er also zunächst nicht erscheinen können als das, was er eigentlich, oder endlich, ist, sondern die erste Form seiner Erscheinung wird seyn: daß er auftritt als eine solche Identität beider Momente (des Momentes der Allgemeinheit und des der Einzelheit), daß beide von einander unterschieden sind, aber zugleich untrennbar verbunden, so daß sie eben deswegen nicht sich gegenseitig hemmen, sondern Eines das Andere voraussetzen und Eines das Andere fördern. —

§. 9.

Jene beiden Momente in dem oben (§. 8.) bestimmten Verhältnisse sind der Leib und seine Seele, und der Geist erscheint, weil seine Natürlichkeit ihn verhindert, sogleich als Geist zu erscheinen, zuerst als die Einheit eines Leibes und einer Seele, d. h. als natürliches menschliches Individuum.

1. Wäre der Geist der Natürlichkeit ganz enthoben, so würden die Formen der Natürlichkeit, Zeit und Raum, keine Geltung und keine Bedeutung mehr für ihn haben. Nun ist er aber am Anfange seiner Entwicklung noch der natürliche Geist, also den Formen der Natürlichkeit, der

Räumlichkeit und Zeitlichkeit unterworfen, seine Existenz ist eine räumliche und zeitliche Existenz. Den Geist aber, wie er räumliche und zeitliche Existenz hat, nennen wir ein natürliches menschliches Individuum. Unter einem menschlichen Individuum verstehen wir ein, zwar geistiges, Wesen, welches aber, indem es räumliche und zeitliche Existenz hat, räumlichen und zeitlichen Veränderungen unterworfen ist, das im Raume begränzt ist, und eine Entwicklung, einen Verlauf in der Zeit hat. Wir behaupten nun, daß die erste, und also unterste, Entwicklungsstufe des Geistes die ist, daß er als ein natürliches Individuum erscheint. Um dies aber behaupten zu dürfen, muß nachgewiesen werden, daß es sich mit dem Menschen als natürlichem Individuo wirklich so verhalte, wie im vorigen §. gezeigt ward, daß es sich verhalten müsse mit dem Geiste auf der ersten Entwicklungsstufe. Das heißt, wir müssen nachweisen, daß sich im menschlichen Individuo wirklich eine Einheit zweier unterschiedenen Factoren finde, welche, indem sie untrennbar mit einander verbunden sind, sich gegenseitig voraussetzen, so daß keiner ohne den anderen denkbar ist, und welche eben darum im directen Verhältniß zu einander stehn, daß diese beiden Factoren aber in der That nichts Anderes sind, als die beiden Momente, welche im Gattungsproceß betrachtet wurden, und als deren Einheit wir den Geist bestimmten. Diese beiden Factoren müssen nun in dem menschlichen Individuo wieder erkannt werden. Diese beiden, in dem beschriebenen Verhältnisse stehenden Factoren, in welche der Geist als natürliches Individuum zerlegt erscheint, nennen wir Leib und Seele, und sagen darum, daß der Geist zuerst erscheinen muß als natürliches Individuum, d. h. als eine Einheit von den zwei

unterschiedenen Factoren, die wir Leib und Seele nennen. Ehe wir nun dies nachweisen, daß in der That Leib und Seele nichts Anderes sind, als die wegen der Form der Natürlichkeit auseinandertretenden Momente des Geistes, ist noch der Blick zu werfen auf eine ungenaue Ausdrucksweise, welche in der philosophischen Geisteslehre unserer Tage, das Verständniß und die wissenschaftliche Strenge derselben verhindert. Man pflegt nämlich gewöhnlich sich anders auszudrücken und zu sagen, der Geist in seiner Natürlichkeit sey Seele, während wir gesagt haben, er in seiner Natürlichkeit sey natürliches Individuum oder Einheit von Leib und Seele. Auch Hegel (Enc. §. 387 u. 388.) drückt sich so aus: »der Geist ist unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist«, — und weiter: — »in welcher er Seele, noch nicht Geist ist.« — Wie dies bei Hegel gemeint ist, sieht man leicht, wenn man nur das Ende der Anthropologie betrachtet. Diese schließt bei ihm (§. 411.) mit der wirklichen Seele als demjenigen Zustande, wo die »Seele sich ihre Leiblichkeit zu eigen gemacht hat«, wo »das Innere und Aeußere identisch« geworden sind u. s. w. Das Ende also des ganzen Verlaufs ist, daß der Gegensatz beider, der Seele und der Leiblichkeit, aufgehört hat. Ist dies aber das Ende des Verlaufes, so kann doch der Verlauf in nichts Anderem bestanden haben, als in dem Daseyn dieses Gegensatzes. Die Entwicklung also, deren Ende die Ausgleichung des Gegensatzes von Seele und Leiblichkeit ist, ist nicht sowol eine Entwicklung der Seele gewesen, als vielmehr dieses Gegensatzes, und das sich Entwickelnde nicht die Seele, sondern eben der Geist, wie er im Gegensatz von Leib und Seele erscheint. Jener Ausdruck: »der Geist als natürlicher

ist Seele«, ist also ungenau, weil der ihm gegenüberstehende eben so richtig (oder unrichtig) wäre: der Geist als natürlicher ist Leib. Beide sind gleich richtig, weil sie die Wahrheit, beide gleich unrichtig, weil jeder nur die halbe Wahrheit enthält. Die Wahrheit ist, daß der Geist als natürlicher: Individuum ist, d. h. Einheit von Leib und Seele. Wenn sich, wie bei Hegel, die Ungenauigkeit des Ausdrucks durch die ganze Entwicklung, wie gezeigt ist, corrigirt, so mußte doch auch wieder auf die Ungenauigkeit hingewiesen werden, theils weil diese halbe Redeweise bei Vielen sich findet, in denen sie auf einer schiefen Ansicht beruht und nicht in der Folge verbessert wird, theils weil diese Ungenauigkeit des Ausdrucks auch bei der Hegelschen Darstellung, oder richtiger gesagt, bei der Annahme seiner Lehre, manche schädliche Folge gehabt hat. Einmal ist das Verständniß der ohnehin schwierigen Hegelschen Geisteslehre sehr dadurch erschwert, ohne daß es die Sache erforderte, ja sogar auf Kosten der Präcision. Nimmt man nämlich jenen Ausdruck, wie er da steht, ohne die, sich im Verlauf ergebende Correctur anzubringen, und sagt, der Geist sey Seele, so ist schwer einzusehn, was denn überhaupt der Leib noch für eine Bedeutung haben könne. Ist die Seele nicht gefaßt nur als ein Factor, der den andern voraussetzt, so ist nicht zu begreifen, wie bei der Betrachtung des Geistes, der die Negation der Natur und Materie seyn soll, nachher Zustände vorkommen, wie Raçenverschiedenheit, Temperamentsverschiedenheit und so weiter, ja warum in der ganzen Anthropologie kein einziger Zustand betrachtet wird, der nicht zugleich somatisch ist? — Der Leib erscheint, wenn der Geist nur Seele seyn soll, als etwas von

Außen Hinzukommendes, rein Accessorisches, (und zwar accessorisch zu etwas, was eben als die Immaterialität selbst bestimmt worden ist), so daß er auch die Bedeutung des Leibes nicht haben kann, sondern nur des Körpers (das Cadaver ist auch ein Körper, aber kein Leib mehr). Der zweite wesentlichere Nachtheil aber, den eine solche Ungenauigkeit des Ausdrucks hat, ist, daß durch sie dem ohnehin schon weit verbreiteten Vorurtheil, als sey die Seele etwas Vornehmeres als der Leib, das Wort geredet wird. Denn setzte man sich auch über jene Schwierigkeit hinweg, die darin liegt, daß, während der Geist als bloße Psyche gefaßt seyn soll, Zustände, die nicht bloß psychisch sind, betrachtet werden, so scheint jedenfalls, da vom Leibe nicht gesprochen, und alles Materielle als längst abgethan dargestellt wird, dieses, das Leibliche, als das Unwürdigere dazustehn gegen das Psychische, als das Höhere. Dieses Vorurtheil aber ist der Tod aller richtigen Anthropologie, und wenn es seine erklärliche Entstehung in gewissen Vorstellungen hat, welche uns die Begriffe Körper, Leib, Seele, Geist u. dgl. nicht gehörig sondern lassen, so muß das Bestreben einer philosophischen Darstellung auf diese Sonderung besonders gehen, um dies Vorurtheil, das, selbst auf einer Confusion von Begriffen beruhend, stets neue gebiert, zu vernichten. (Wir sagten, das Entstehen dieses Vorurtheils, daß die Seele etwas Vornehmeres sey als der Leib, sey leicht erklärlich, es ist auf sein Entstehen hinzuweisen, theils um es zu entfernen, theils um den Anschein der Ketzerei zu vermeiden, der darin liegen möchte, wenn man es bestreitet. Indem man nämlich auf seine leiblichen Affectionen reflectirt, kommt man sehr leicht dazu, daß diese unser Ich nicht tan-

giren. Wir unterscheiden unser Ich von unsern einzelnen Gliedern, diese können sogar fehlen und Ich bleibe doch Ich, ja man unterscheidet sich sogar vom ganzen Complex seines leiblichen Lebens und sagt etwa: Mein Leib wird sterben, ich aber nicht. Es lag also nahe zu sagen: Ich bin nicht mein Leib. Bis dahin ist das Räsonnement auch noch ganz richtig, nun schloß sich aber dieser Fehlschluß daran: also bin ich meine Seele, und man sprach jenen Satz etwa so aus: Mein Leib wird sterben, meine Seele aber nicht. — Man vergaß dabei, daß es sich mit der Seele ganz eben so verhält, wie mit dem Leibe, daß wir in der Reflexion unsere Seele eben so von unserem Ich unterscheiden. Wenn wir sagen: Ich werde sterben, meine Seele wird fortleben, so setzen wir unser Ich gerade in die Stelle des Leibes; eben so in: Ich habe Schmerzen und meine Seele freut sich u. s. w. Wir müssen also sagen eben wie dort oben: Ich bin nicht meine Seele. Was bin Ich also? Weder mein Leib, noch meine Seele, sondern ein Drittes, welches einmal sich von beiden unterscheidet, und andrerseits beliebig sich in die Stelle von jedem der beiden Factoren setzt, also Ich bin weder Leib noch Seele, und doch zugleich Leib und Seele. Wir haben hier eine Entwicklungsstufe des Geistes anticipirt, wo er schon über die bloße natürliche Individualität hinaus ist, daher er hier (als Ich) schon das Weder Noch dieser beiden Factoren geworden ist, über dieser Dualität steht. Wir haben uns in unserem Räsonnement deswegen auf diese Stufe gestellt, um zu zeigen, daß von oben herab angesehn, beide — Leib sowol als Seele — als gleich weit von diesem höheren Standpunkt entfernt erscheinen. Wir haben aber in dieser Reflexion die Erfahrung gemacht, daß, da wir selbst uns

von jenen beiden Factoren unterscheiden können, und also keinen mit unserem Wesen mehr verschmolzen wissen, als den anderen, daß deswegen unsere gewöhnlichen Vorstellungen keine Protestation dagegen einstellen können, daß der Seele nur ein gleicher Rang mit dem Leibe zugesprochen wird, daß aber diese Degradation der Seele das Ich eben so wenig entehrt und herabsetzt, als etwa eine Erhebung des Leibes es erheben würde.)

2. In dem, was zuletzt gesagt worden, ist zwar gezeigt, daß, indem wir von unserem Ich sowol die Seele als den Leib unterscheiden, die gewöhnlichen Vorstellungen nichts dagegen haben, daß beide in gleichen Rang gestellt werden; es läßt sich ferner daraus, daß das Ich sich in die Stelle beider Factoren setzen und einmal von sich prädiciren kann, was dem Leibe, ein andermal, was der Seele, und wieder ein andermal, was beiden zugleich zukommt, es läßt sich daraus schließen, daß wir in unserer gewöhnlichen Vorstellung das Bewußtseyn haben, sofern wir in Zeit und Raum existiren, als eine solche Dualität von Factoren zu existiren. Aber mit allem dem Gesagten ist doch noch kein Schritt geschehen zu dem Beweise, auf den es doch am meisten ankommt, nämlich, daß die beiden Factoren, welche wir, auf uns reflectirend, in uns als natürlichen Individuen finden, und die wir Leib und Seele nennen, daß sie eben **die** Momente sind, als deren Dualität nach dem vorigen §. der Geist in seiner Natürlichkeit erscheinen soll, und daß sie wirklich in dem dort bestimmten Verhältniß stehen. Es könnte nämlich seyn, daß wirklich der Geist zuerst als eine Dualität von Leib und Seele erschiene; wenn diese Dualität aber nicht mit der von uns

deducirten zusammenfiele, so wäre auch unser Bemühen vergeblich gewesen, die erste Entwicklungsstufe des Geistes aufzufinden. Es ist also nachzuweisen, daß Leib und Seele wirklich gar nichts Anderes sind, als die besprochenen Momente der Einzelheit und Allgemeinheit in dem oben beschriebenen Verhältniß. Wir haben diese beiden Momente in dem Verhältniß der Gattung und der Exemplare, wo jene als das Herrschende erschien, diese als die Dienenden, Unterworfenen. Dieses selbe Verhältniß ist nun überall, wo viele Einzelne durch eine einfache Allgemeinheit gesetzt sind, d. h. wo sie durch einen Zweck bestimmt sind, denn ein Zweck ist nichts Anderes, als eine solche einfache Allgemeinheit. Die Bausteine z. B., das Holz u. s. f. sind viele Einzelne. Steine, Hölzer u. s. f., alle diese Einzelnen, als eine einfache Allgemeinheit, drücken wir aus mit dem Worte Haus. Ein Haus, das ist nur eine (einfache, allgemeine) Vorstellung, und diese Vorstellung setzt zugleich das viele Einzelne, das Behauen des Holzes, das Zusammenfügen der Steine u. s. f. Das Haus ist hier der Zweck, die Einzelnen sind nur Mittel. In diesem Beispiel ist der Zweck ein den Einzelnen äußerer Zweck, in den Steinen u. s. w. liegt der Grund nicht, warum sie ein Haus bilden, sondern dieser Zweck wird vom Baumeister an sie herangebracht; eben deswegen aber stehen Allgemeines und Einzelnes, wo sie nur wie äußerer Zweck und Mittel sich verhalten, noch äußerlich sich gegenüber, und der Zweck wird nur realisirt auf Kosten der Mittel (daher durch sie). D. h. damit der Zweck realisirt werde, müssen die Einzelnen ihre Eigenthümlichkeit aufgeben, und wo sie ihre Eigenthümlichkeit geltend machen, wird der Zweck nicht realisirt. (Damit das Haus bestehe, dürfen die Steine

nicht mehr vereinzelte Steine seyn, sondern sie werden gebunden, gehalten, kurz es wird ihnen Gewalt angethan; machen sie sich als einzelne geltend, d. h. vereinzeln sie sich, so fällt das Haus ein.) Die Einzelnen, welchen ein ihnen äußerlicher Zweck gegenüber steht, sind also nur Mittel, oder zu verbrauchendes Material. Stehn die Mittel aber zum Zweck in diesem Verhältniß, daß der Zweck nicht ihnen äußerlich, sondern ihr immanenter Zweck ist, so daß der Zweck sich nicht durch sie, sondern in ihnen realisirt, so finden wir das Wort Mittel nicht hinreichend, sondern gebrauchen das Wort Organ oder auch Glied. Unter einem Organ versteht man also ein Solches, das zur Verwirklichung eines Zweckes dient, der zugleich seine eigne Bestimmung ist, so daß der Zweck nicht auf Kosten, sondern zum Besten des Organes verwirklicht wird. (In den alten Staaten waren die Sklaven nur Mittel, die Bürger waren Organe, Glieder, des Staates.) Ein System von Organen, d. h. eine Vielheit von Organen, welche alle zusammen einen immanenten Zweck haben, eine solche gegliederte Totalität nennen wir einen Organismus oder einen Leib, und sprechen also von einem Organismus da, wo eine Vielheit von Organen in dem Verhältniß steht, daß bei der Realisation eines gemeinsamen Zweckes jedes Organ damit nicht etwa vernichtet wird oder zu kurz kommt, sondern im Gegentheil ein gesteigertes Daseyn erhält. (In der Erhaltung z. B. des leiblichen Organismus ist die Nahrung bloßes Mittel, daher wird sie verbraucht. Die einzelnen fungirenden Organe dienen dazu, die Erhaltung des ganzen Organismus zu bewerkstelligen; ist der Organismus gesund, so nehmen sie eben in dieser Function selbst an der Erhaltung

Theil, arbeiten, indem sie für den Organismus arbeiten, für sich selbst.) Der Leib ist also nicht außer den Organen, sondern er ist die Organe selbst, die aber, eben weil sie durch einen immanenten Zweck vereint und in ihm Eins sind, ein System bilden. Dieser eine immanente Zweck aber, durch welchen die Theile zu Gliedern oder Organen, der bloße Körper zu einem Leibe, die Vielheit von Organen zu einem Organismus wird, ist das, was wir Seele nennen. Die Seele ist deswegen nichts Anderes, als der Zweck des Organismus, und zwar nicht ein äußerer Zweck, sondern als der immanente Zweck desselben, er ist die Bestimmung des Organismus, d. h. das, wozu der Leib bestimmt ist. Die Seele ist, um den treffenden Aristotelischen Ausdruck zu brauchen, die Entelechie des Leibes, oder das, wozu der Leib angelegt ist. Wollen wir den Spinozistischen Ausdruck vorziehn, so ist die Seele die Idee ihres Leibes, d. h. sie ist der Gedanke, welcher der Schöpfung des Leibes zu Grunde lag. Die Seele ist darum nichts Anderes, als diese einfache Allgemeinheit, welche (als der Zweck) alle die vielen Einzelnen (Organe) zu einer Totalität, einem Organismus macht. Der Sprachgebrauch bezeichnet deswegen auch dasjenige, was in irgend einer Totalität, oder einem Organismus das Centrum bildet, worauf sich Alles als auf den bestimmenden Zweck bezieht, als Seele, und sagt etwa, der Hausvater oder die Hausfrau sey die Seele des Hauses, und nennt eine Physiognomie, in welcher nicht ein durchgehender Grundzug erkennen läßt, was der Lebenszweck des Individuums ist, seelenlos. Ist nun ein Organismus oder ein Leib nur dadurch Organismus, daß er einen solchen immanenten Zweck hat, und nennen wir einen solchen immanenten

Zweck eben Seele, so ist es nur eine Tautologie, wenn wir sagen, daß ohne Seele kein Leib sey. Auch der Sprachgebrauch rechtfertigt dies, der den entseelten Leib nicht mehr Leib nennt, sondern Leichnam oder Cadaver. Indem nämlich die Seele, die innere Einheit, verschwunden ist, erscheint, was früher System war, als ein bloßes Aggregat von Theilen, d. h. als ein Körper, aber nicht mehr als ein Leib. Die Seele ist also nichts Anderes, als die innere Bestimmung, der innere Zweck des Organismus, d. h. die einfache Allgemeinheit, durch welche die Einzelnen (Organe) ihre Bestimmung enthalten. Diesen Begriff der Seele als des immanenten Zweckes des Organismus hat Aristoteles mit der größten Klarheit gefaßt, von dem hier eine Stelle stehe, wo er das Verhältniß des Leibes und der Seele, und ihre Untrennbarkeit von einander durch ein schlagendes Beispiel erläutert: (wie übrigens die hier aufgestellte Ansicht wesentlich von der Aristotelischen unterschieden ist, darüber s. den folgenden §.): *εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον. ὁ δὲ ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολιπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμός, πλὴν ὁμονύμως, κάθαπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.* **Ar. de an. II. c. 1.** Wie von dem ganzen Organismus gilt, daß er nur Organismus oder Leib ist, so lange er beseelt ist, eben so gilt es von jedem einzelnen Organ, und auch hier nennt der Sprachgebrauch ein von der Einwirkung der Seele getrenntes Glied nicht mehr Glied, sondern Stumpf. Die Seele ist nichts Anderes, als die Entelechie ihres Leibes, oder seine Bethätigung. Sehen wir itzt näher zu, was aus dem Gesagten für die Beziehung der Seele zu ihrem Leibe folgt: **a.** So lange das Allgemeine zu

den Einzelnen sich verhielt, wie der äußere Zweck zu den Mitteln, so lange waren beide Factoren als feindlich gegen einander bestimmt, und standen eben deswegen im umgekehrten Verhältniß zu einander. Die Gattung producirte sich bloß und kam zu einem gesteigerten Daseyn, indem das Exemplar seine Einzelheit (bis zum zu Grunde gehen) aufgab, umgekehrt behauptete sich das Exemplar als ein Vereinzeltes, nur sofern es der Gattung spröde sich entgegenstellte. Oder in dem andern Beispiel: das Haus bestand nur so lange, als die Steine nicht einzelne Steine waren; machten sie diese ihre Einzelheit geltend, so geschah das nur auf Kosten des Hauses. Das verhält sich aber anders, wo der Zweck innerer Zweck oder Seele ist. Denn da mit der Steigerung ihres Daseyns eben die eigene Bestimmtheit der Organe gesteigert wird, so folgt daraus, daß, je mehr die Seele sich realisirt, um so mehr auch die einzelnen Organe ein gesteigertes Daseyn erhalten, je mehr sie eine Depression erfährt, um so mehr auch der Organismus deprimirt erscheinen muß. So sehen wir es denn auch in der That, daß, je mehr die Seele sich in ihren Organen realisirt, oder, was dasselbe heißt, je mehr sie dieselben b r a u c h t, um so mehr diese nicht etwa ihre Eigenthümlichkeit einbüßen, sondern gerade ausprägen. Je mehr die Hand gebraucht wird, um so mehr bekommt sie nicht etwa Aehnlichkeit mit einem andern Organ, sondern wird um so mehr a l s H a n d ausgebildet, d. h. sie wird geschickt. (Das ist einmal eine Hand, sagt man etwa von einem geschickten Operateur.) Je mehr die Seele die Gesichtsmuskeln gebraucht hat, um so mehr gewinnt das Gesicht an Eigenthümlichkeit und Ausdruck und wird erst recht ein Gesicht. (Der Mensch hat kein Gesicht, spricht der

Maler.) Es zeigt sich also darin, daß, je mehr die Seele sich ausprägt, sie um so mehr die Eigenthümlichkeit der Organe ausprägt, daß beide im directen Verhältniß stehn. Dieses selbe directe Verhältniß zeigt sich dann auch darin, daß ein gesteigerter Zustand der Seele eine Steigerung des Organismus nicht etwa hervorbringt, sondern selbst ist, umgekehrt aber ein deprimirter Zustand der Seele zugleich als Depression des Leibes erscheint. (Gegen diese Behauptung scheinen die Erfahrungen zu sprechen, daß ein vorwiegend geistiges Leben, angestrengtes Nachdenken u. s. f. den Körper schwäche. Diese Erfahrungen sind aber einmal selbst etwas prekär, da man eben so viele anführen könnte, wo nur eine geistige Anstrengung den Körper erhielt. Aber gesetzt auch, sie wären richtig, so ist hier vom Leben des Geistes als Geist gar nicht die Rede, sondern wir sprechen von Zuständen der Seele, d. h. denjenigen Zuständen, welche man mit dem Namen der Stimmungen und ähnlichen Ausdrücken zu bezeichnen pflegt, deren Harmonie mit dem leiblichen Wohlseyn man nicht in Abrede stellen möchte. Eine Ausnahme indeß scheint es, müsse man doch wohl gelten lassen: es lehre nämlich die Erfahrung, daß im Wahnsinn, doch offenbar einem deprimirten Seelenzustand, der Körper, wie man sagt, »sich sehr wohl befinde.« Dieser Ausdruck (den man sich übrigens, ehe man selbst in solcher Lage gewesen, kaum erlauben sollte) scheint von der Voraussetzung auszugehn, daß der Körper des Menschen nur sein Bauch sey und was damit zusammenhängt. Wenn man, und das wird doch wohl geschehn müssen, das Nervensystem auch zum Körper des Menschen rechnet, so wird man jenen Ausspruch wohl zurücknehmen. Die eine Erfahrung, daß bei Wahnsinnigen eine Gabe von Brech-

weinstein, die beim Gesunden wirkt, nicht hinreicht, um Erbrechen zu erregen, zeigt, daß sein Körper nicht so gesund ist, als man meint.) — Das Verhältniß also, in welchem die Seele zu ihrem Leibe steht, ist nicht umgekehrtes, sondern directes Verhältniß. **b.** So lange dem Allgemeinen die Einzelnen als äußere Mittel gegenüberstanden, konnte es derselben nicht Herr werden, zwar vermittelst ihrer konnte es sich verwirklichen, sie selbst aber blieben ihm undurchdringlich. Das Allgemeine als Seele ist der immanente Zweck des Organismus, verwirklicht sich also nicht nur durch die Organe, sondern in ihnen, weil es itzt selbst in sie hineingegangen ist. (Itzt hat sich das Allgemeine erst in die Einzelnen eingelassen, und man muß sich mit dem Gegner einlassen, um sein Herr zu werden.) Damit sind die Organe nicht mehr ein widerstehendes Material, sondern sie sind das von der Seele absolut Durchdrungene und widerstandslos gegen sie. Die Mittel sind widerstandsfähig gegen den Zweck, so lange beide im äußerlichen Verhältniß zu einander stehn; itzt ist aber weder die Widerstandsfähigkeit der Organe, noch ihr Außereinander für die Seele da; sie ist die reine Idealität oder Aufhebung ihres Außereinanders; für sie ist nicht ein Organ hier und das andere dort, so daß sie etwa als ein Fluidum hierhin und dorthin sich zu bewegen hätte, sondern sie ist das den Organen Präsente, weil es für sie kein Außereinander mehr gibt. Die Organe sind als das in dem Zweck ideell Gesetzte nichts Selbstständiges mehr gegen die Seele. —

3. Ist bisher das Verhältniß der beiden Factoren nur so betrachtet, daß wir den Ausgangspunkt von der Seele

nahmen, so ist nun andrerseits zu zeigen, was denn der Leib ist und was sein Verhältniß zur Seele. Ist die Seele der immanente Zweck oder die Bestimmung des Leibes, so ist der Leib nichts Anderes, als die Verwirklichung oder Bethätigung des Zweckes oder der Seele; ist sie die Idealität der Organe, so sind sie wiederum nichts Anderes, als die Realität der Seele. Wenn sie die Vollendung dessen ist, wozu der Leib angelegt (die Entelechie seiner als der ὕλη), so ist er wiederum die Explication dessen, was die Seele ist. Wie darum wir gesagt haben, daß es keinen unbeseelten Leib gebe, da erst die Seele den Leib zum Leibe macht, so gibt es auch keine unbeleibte Seele, eben so wenig als einen Zweck ohne Mittel, oder ein Inneres ohne ein Aeußeres, oder eine Rechts ohne ein Links. Leib und Seele sind Correlata, untrennbare Factoren, die sich gegenseitig voraussetzen. Auch hier gebührt der Ruhm, das richtige Verhältniß des Leibes zur Seele gefaßt, und mit gewohnter Meisterschaft dargestellt zu haben, dem Aristoteles. Es möge hier, als Correlat zu der oben angeführten Stelle, eine andere aus derselben Schrift stehn. Er sagt an einer Stelle, wo er es tadelt, daß man irgend einem Körper irgend eine Seele zuschreibe, ohne doch zu zeigen, warum gerade dieser Körper für eine solche Seele empfänglich sey (**De an. I. c. III.**): *οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχή, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδωρίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα· δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν. παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν*

τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι. Wie also in Flöten sich nichts anderes verwirklichen kann, als nur das Flötenspiel, dieses aber zu seiner Verwirklichung der Flöten nothwendig bedarf, so ist nach Aristoteles auch das Verhältniß des Leibes zu seiner Seele. Sahen wir oben, daß sich das Verhältniß der Seele zu ihrem Leibe ganz anders gestaltet hat, als es auf den früher betrachteten Erscheinungen des Allgemeinen und Einzelnen war, so sehen wir es auch andrerseits, wenn wir von der Betrachtung des Leibes ausgehn. So lange die Einzelnen (etwa die Exemplare, oder auch die Bausteine) das Allgemeine als einen äußerlichen Zweck (Gattung, Haus) sich gegenüber hatten, wogegen sie selbst bloß Material waren, so lange konnten sie sich in ihrer Eigenthümlichkeit nur geltend machen zum Nachtheil jenes allgemeinen Zweckes. Itzt ist das anders; denn indem die Seele der immanente Zweck sämmtlicher Organe ist, wird jede Steigerung eines Organs Steigerung der Seele, jede Depression von jenen auch Depression dieser seyn, kurz jede Alteration des Organs auch den Zustand der Seele alteriren. So sehen wir es denn in der That, daß eine Steigerung des Lebens eines Organs, Gesundheit etwa, oder auch ein darauf angewandter Reiz, der Seele Lust erregt, umgekehrt ein Schmerz des Organs Unlust erzeugt. Auch hier zeigt sich, daß, je mehr die Organe fungiren, wie es ihre Eigenthümlichkeit verlangt, um so mehr das Gefühl der Lust sich in der Seele findet; je mehr aber ein Organ die Function, die ihm zukommt, nicht erfüllen kann, oder die eines andern Organs zu übernehmen hat, um so mehr ist auch das Wohlseyn der Seele gestört. (Auch hier

sind die pathologischen Erscheinungen, daß etwa in den letzten Stadien der Phthisis Lebensmuth, in **tabes dorsalis** heitere Laune constante Symptome seyen, nur scheinbare Ausnahmen.) So kommen wir denn auch hier zu dem Resultat, daß wie ohne Seele kein Leib, so ohne Leib keine Seele denkbar sey, daß beide untrennbare Factoren sind, die sich gegenseitig voraussetzen. Oben, wo von der Seele behauptet ward, sie mache den Körper zu einem Leibe, und ohne Seele gebe es darum keinen Leib, konnten wir uns auf die gewöhnliche Vorstellung berufen, indem wir darauf hinwiesen, daß der Sprachgebrauch den entseelten Leib mit einem andern Worte bezeichnet. Diese Bequemlichkeit haben wir hier nicht, die Sprache hat für die entleibte Seele nicht ein anderes Wort. (Man müßte denn etwa darauf hinweisen, daß in unserer Sprache »leibhaftig« (einen Leib habend) so viel als »wirklich« bedeutet.) — Es ist hier darauf hinzuweisen, *warum* dem so ist, damit, was wir behauptet haben, daß eine Seele ohne Leib ein Unding sey, der gewöhnlichen Vorstellung dadurch wenigstens *etwas* näher gebracht wird, daß wir ihr zeigen, wie sie dazu kommt, sich gegen diese Behauptung zu sträuben. Wir erinnern dazu wieder an das Beispiel, das wir oben öfter gebraucht haben. Wenn das Haus zerfällt oder zertrümmert wird, so bezeichnet der Sprachgebrauch die Körper, welche früher Theile des Hauses waren, mit einem neuen Wort, etwa Schutt oder Trümmer. Er nennt sie nicht mehr Theile, denn das sind sie nicht mehr, andrerseits haben diese vielen einzelnen Körper eine reale sinnliche Existenz, und darum wird ihnen ein eigner Name gegeben. Etwas Anderes ist es mit dem, was diese Trümmer früher als seine Theile hatte, mit dem Hause,

es hat seine Realität verloren, hat keine andere Realität mehr, als daß es als unsere Vorstellung existirt, und diese Vorstellung bezeichnen wir mit dem früheren Namen Haus. Wir thun es, weil wir für das, was nicht mehr in Weise einer äußeren Realität vor uns steht, keinen Namen brauchen. Eine solche sinnliche Realität kann es aber nicht haben, da es ja nur durch die, itzt aufgehobene, Beziehung der einzelnen Theile bestand. Also, weil diese noch sinnlich existiren, können wir sie zwar nicht mehr Theile, aber doch noch mit einem andern Namen nennen, das Haus aber, weil es nicht in einer neuen sinnlichen Gestalt uns vor Augen steht, kann mit einem neuen Namen gar nicht, sondern, spricht man davon, nur mit dem früheren bezeichnet werden. Machen wir die Anwendung auf unseren Gegenstand, so wird, was früher Leib war, bei der Entseelung etwas Anderes, als es war, es behält aber seine äußerliche sichtbare Existenz, und dieses Aggregat (früherer Organe) wird nun mit dem neuen Ausdruck „Leichnam" bezeichnet. Die Seele aber, die eine äußere Existenz außer ihrem Leibe nie gehabt hat, sondern die ihre äußere Existenz nur an ihrem Organismus selbst hatte, kann, seiner entledigt, keine äußere Existenz haben, sie hat also nur die Bedeutung eines Gewesenen, das höchstens in der Vorstellung existirt; wird von ihr weiter gesprochen, so behält sie, wie oben das Haus, ihren Namen. Wurde nun dazu, in Folge des Mangels an Reflexion, den wir oben **sub 1.** rügten, das Ich mit der Seele verwechselt, so wurde das, was das Selbstbewußtseyn von sich mit Recht sagen konnte, auf die Seele (oder richtiger gesagt, auf jene Vorstellung, die mit dem Namen „Seele" bezeichnet ward) übertragen. Fand sich nun, gleichviel, ob theoretische Betrach-

tung, ob ein praktisches Bedürfniß dazu brachte, daß es ein Widerspruch sey, daß das Ich vergehe, so wurde in Folge jener Verwechslung durch einen Paralogismus die Unsterblichkeit der Seele behauptet. Es muß dieser Punkt hier kurz berührt werden, weil mit der von uns aufgestellten Ansicht vom Verhältniß des Leibes und der Seele die Unsterblichkeit der Seele nicht scheint bestehen zu können. Was nun erst den Ausdruck Unsterblichkeit betrifft, so ist er, so lange man unter Sterben die „Trennung von Leib und Seele“ versteht, sehr ungeschickt gewählt; ist nämlich Sterben = in Leib und Seele auseinander gehn, so kann die Seele freilich nicht sterben, eben so wenig aber auch der Leib, weil weder die Seele noch der Leib aus Leib und Seele bestehn, und also weder sie noch er in Leib und Seele auseinander gehn können. Es ist also präciser, von einer Unvergänglichkeit zu sprechen (oder Sterben anders zu definiren). Daß nun nach unserer Ansicht von einer Existenz und also auch von einer unvergänglichen Existenz einer Seele ohne Leib nicht die Rede seyn kann, ist ganz richtig, die Bedenklichkeiten aber, die dies Geständniß erwecken möchte, werden, wenn sie religiöser Art sind, schwinden, wenn daran erinnert wird, daß die heil. Schrift nicht von einem Leben der bloßen Seele nach dem Tode spricht, sondern vom Leben des Geistes, und in der verklärten Leiblichkeit, die sie lehrt, dem Leibe auch sein Recht wiederfahren läßt. Gegen die Bedenklichkeiten, die nicht durch eine solche Berufung zum Schweigen gebracht werden, erinnern wir, daß bereits oben **sub 1.** auf eine Entwicklungsstufe des Geistes hingewiesen ward (das Selbstbewußtseyn), welche, als Erscheinung des von der Natürlichkeit befreiten Geistes, nicht mehr Dualität von Leib und Seele ist, und

daher nicht mehr von dem tangirt wird, was diese beiden Factoren trifft. (Der eigentliche Ort, wo über die Unsterblichkeit nicht der Seele, sondern des bewußten Geistes Rede und Antwort gegeben wird, ist das Ende der Anthropologie, wo die Betrachtung des Todes zeigt, daß der Lebensproceß, dessen natürliches Ende der Tod ist, ein Product hat, an welches der Tod nicht heranreicht, und daß dieses Product das Ich ist.) —

4. Soll nun noch einmal das Verhältniß von Leib und Seele, wie es sich nach den gegebenen Begriffsbestimmungen ergibt, vor Augen gestellt werden, so scheint mir, um es vorstellig zu machen (d. h. mit bekannten Vorstellungen in ein Verhältniß zu setzen), nichts geeigneter, als ein Vergleich mit einem ähnlichen Verhältniß aus einer andern Sphäre. Eine Reihe von Tönen, die in einem bestimmten Verhältniß zu einander stehn (etwa **c e g c**), nennen wir e i n e n Accord oder e i n e Harmonie, weil wir eine einfache Empfindung davon haben; in den vielen einzelnen Tönen ist nur e i n e Harmonie. Diese Harmonie kann nicht seyn ohne Grundton, Terz u. s. w., mit ihnen ist sie gesetzt, deswegen ändert die Veränderung eines Tons die ganze Harmonie. Ohne diese bestimmte Harmonie aber ist auch **c** nicht Grundton, **g** nicht Dominante u. s. w. Beide stehn also in diesem Verhältniß, daß diese Harmonie nicht ist ohne diesen Grundton u. s. w., dieser Grundton aber auch nicht ist ohne diese Harmonie. (Aendern wir in jenem Beispiel **c** in **b**, so ist ein anderer Accord sogar einer anderen Tonart aus dem ersten Accord geworden. Umgekehrt, ändert sich die Harmonie etwa in den Septimenaccord von **F dur** in dem oben an-

geführten Beispiel, so hat jeder Ton seine Stelle verloren und eine andere Bedeutung erhalten.) Es scheint dieses Gleichniß, um dies Verhältniß auszudrücken, besonders nahe zu liegen, wenigstens deutet der Sprachgebrauch, welcher bei einer leiblichen Affection die Seele verstimmt werden läßt, auf eine der musikalischen ähnliche Disharmonie hin. Ohne ein Beispiel werden wir also sagen: Die Seele ist die einfache Allgemeinheit oder der Zweck der einzelnen Organe, ein Zweck aber, der als immanenter Zweck seine Verwirklichung nur in den einzelnen Organen hat. Der Leib dagegen ist eine Totalität von vielen Einzelnen, die aber, weil sie einen immanenten Zweck als ihre Bestimmung haben, einen Organismus bilden. Damit ist die Seele das dem Leibe Präsente, in ihm Allgegenwärtige und (die Glieder zusammenhaltend) ihn Erhaltende. Zugleich aber ist sie, weil sie ihre Wirklichkeit an den Gliedern hat, von ihnen abhängig, und Depression und Vernichtung der Glieder ist zugleich Depression und Vernichtung der Seele. —

§. 10.

Von dem gewonnenen Punkte aus lassen sich die verschiedenen Ansichten über das Verhältniß des Leibes und der Seele am besten würdigen.

1. Wenn in den obigen Betrachtungen versucht worden ist, das Verhältniß des Leibes und der Seele durch das Fixiren ihres Begriffes zu bestimmen, so sind wir damit in das Bereich der Frage getreten, welche man von jeher für

das Kreuz aller Geisteslehre gehalten hat. Warum man ihr diese Wichtigkeit beigelegt hat, wird für uns nicht mehr räthselhaft seyn; denn da wir in jener Betrachtung gesehn haben, daß die erste Stufe des Geistes die ist, wo er als die Identität zweier unterschiedener Factoren erscheint, diese beiden Factoren aber eben Leib und Seele sind, so ist die Untersuchung eben jener Einheit des Leibes und der Seele die erste, mit der es die Geisteslehre zu thun hat, und von ihr gilt, was von jedem Anfange gilt, daß er schwer sey. Man hat sich aber nun nicht begnügt, die Schwierigkeit der Lösung jenes Problemes heraus zu heben, sondern es ist hergebracht, die Unmöglichkeit derselben zu behaupten, und welches das Verhältniß sey, in welchem Leib und Seele zu einander stehen, das sey, sagte man, unbegreiflich. Auf dem Kantischen Standpunkte mußte man zu diesem Resultate allerdings kommen, denn da auf diesem Standpunkte das Wesen der Dinge nicht erkannt wird, so war die Aufgabe, das Verhältniß von Leib und Seele zu erkennen, der Aufgabe gleich, zu sagen: in welchem Verhältniß zwei unbekannte Größen stehn. Es ist hier zu bemerken, daß auf dem Standpunkt der kritischen Philosophie die Verbindung zwischen dem Leibe und der Seele gar nicht mehr unbegreiflich ist, als jedes andere Problem des Wissens. Denn da Alles eigentlich oder in seinem Wesen unerkennbar ist, so wird „das Wesen“ irgend eines äußeren Dinges eben so unerkennbar seyn, als „das Wesen“ jenes Verhältnisses, und es ist kein Grund vorhanden, dem letzteren noch eine specifische Unerkennbarkeit zuzuschreiben. Der Kantische Standpunkt kann also nur so lange festgehalten werden, als man, wie Kant es that, jedes eigentliche Erkennen der Objecte leugnet; nimmt man aber

die Erkennbarkeit nur eines Objectes an, so wäre es inconsequent (wenn nicht andere Gründe eintreten), die Erkennbarkeit eines anderen zu leugnen. Eine solche Inconsequenz scheinen nun in unseren Tagen diejenigen, namentlich Naturforscher, sich zu Schulden kommen zu lassen, welche bei ihren Untersuchungen über den menschlichen Körper stets von der Seele behaupten, sie sey das absolut Unerkannte und Unerkennbare. Natürlich ist dann auch das Verhältniß des Körpers zur Seele unerkennbar, da nach jener Ansicht nur das eine Glied des Verhältnisses bekannt seyn soll, das Bekanntseyn des Exponenten des Verhältnisses aber auch den zweiten Factor finden ließe, der **ex hypothesi** nicht zu finden ist. Die Unmöglichkeit aber des Erkennens der Seele kann eigentlich nur dann behauptet werden, wenn es ein logischer Widerspruch wäre, daß die Seele erkannt wird. Einen solchen logischen Widerspruch hat nun Kant darin nachgewiesen, daß das Ding hinter der Erscheinung erkannt, d. h. vor der Erscheinung sey; Kant hat deswegen unwiderleglich Recht darin, daß das Ding an sich, oder das Wesen der Dinge (d. h. jenes **ex hypothesi** nicht Erscheinende) nicht offenbar werden könne. (Ein Anderes ist, ob es ein solches überhaupt gibt.) Er ist aber nur dann, wie wir sagten, consequent, wenn er das nicht nur vom Wesen der Seele, sondern auch des Leibes sagt. Jene Physiologen aber verzichten, indem sie den Leib als etwas Erkennbares behandeln, auf die Vortheile, welche Kant siegreich für die Unerkennbarkeit der Seele erfochten hat. Daß sie auf alle Vortheile, welche die Philosophie ihrer Ansicht gewährt, verzichten, sprechen sie auch unverholen darin aus, daß sie nur geben wollen, nicht was die

Speculation, sondern was die Erfahrung lehre. Damit aber haben sie sich auch des Rechtes begeben, zu sagen: die Seele könne nicht erkannt werden, da die Erfahrung nie lehren kann, daß etwas unmöglich sey. Wenn sie darum, um ihre Meinung zu unterstützen, darauf hinweisen, daß die Anatomie und Physiologie so vieles entdeckt habe, dagegen die Psychologie gar nichts oder nur wenig Erkleckliches enthalte, dieses Wenige aber sogar jenen andern Disciplinen entlehnt oder mit ihren Erkenntnissen versetzt habe, so würde (gesetzt auch, jenes Factum wäre richtig) daraus nur gefolgert werden, die Seele sey noch sehr wenig erkannt. Was aber dieser nur empirischen Betrachtung mißlingt, und mißlingen muß, die Unerkennbarkeit der Seele zu beweisen, das kann von dem Punkt aus, zu dem unsere Betrachtung uns geführt hat, allerdings geleistet werden, und unsere Ansicht, indem sie dies vermag, läßt also die Wahrheit, die in jener liegt, erkennen, nur begnügt sie sich nicht damit, wobei jene stehen bleibt. Nämlich die Behauptung, daß die Seele nicht erkannt werden kann, ist in sofern ganz richtig, als die Seele für sich, ohne ihren Leib und dessen Erkenntniß, ein absolutes Geheimniß ist und bleiben muß. Sie muß dies bleiben; denn weil die Seele als ein solches vom Leib Getrenntes gar nichts i s t, deswegen kann sie auch nicht so begriffen oder erkannt werden. Es ist deswegen mehr als eine bloße Erfahrung, es ist eine Nothwendigkeit, daß die sogenannten r e i n psychologischen Untersuchungen, d. h. diejenigen, welche die r e i n e Psyche, oder die Seele ohne Beziehung auf den Leib betrachten, wenig oder gar kein erhebliches Resultat geben. Sie können kein, oder wenigstens kein richtiges, Resultat haben, da sie die Seele, welche, um den Aristotelischen Aus-

druck zu brauchen, kein χωριστόν ist, als ein χωριστόν behandeln, und also von einer unrichtigen Voraussetzung ausgehn. Sind Seele und Leib aber als Correlata anzusehn, wie etwa Inneres und Aeußeres oder Rechts und Links, so springt die Widersinnigkeit eines solchen Unternehmens in die Augen, und weit entfernt davon, daß die Psychologen Tadel verdienen, wenn sie Lehrsätze aus der Anatomie oder Physiologie aufnehmen, zeigt vielmehr das gleichzeitige Behandeln des Psychischen und Somatischen eine richtigere Erkenntniß, als das abgesonderte Betrachten des rein Psychischen, d. h. einer unwirklichen, nie und nirgends existirenden Abstraction. Dieses unwirkliche Abstractum, die leiblose Seele, ist allerdings unerkennbar, eben weil es nicht existirt. Hierbei können wir aber nicht stehen bleiben, sondern ganz dasselbe muß nun auch von dem Leibe gesagt werden, er kann ohne Seele eben so wenig erkannt werden, weil ein Leib ohne Seele nicht existirt. Und wenn wir oben es eine Widersinnigkeit nannten, ein Rechts ohne ein Links zu begreifen, so ist es nicht minder widersinnig, ein Links zu begreifen, indem man ganz vom Rechts absieht. Diejenigen nun, welche am meisten (und wie wir eben sahen mit Recht) von der Unerkennbarkeit der Seele sprechen, wollen, daß der Leib ohne Seele eben so unbekannt sey und bleiben müsse, nicht zugestehn, sondern berufen sich auf die vielen Entdeckungen, welche man im Somatischen gemacht habe und fortwährend mache. Alle die Versuche aber, den bloßen Leib zu begreifen ohne eine Rücksicht auf das Psychische, werden, je mehr sie dies sind, auch um so sicherer zu Schanden, eben weil sie erst durch eine gewaltsame Abstraction sich das Object, welches in der Wirklichkeit nicht existirt, schaf-

sen müssen. Dieses Object ist nicht mehr der Leib, sondern das Cadaver; denn um den Leib ohne Seele zu betrachten, muß man ihn eben erst entseelen oder entseelt seyn lassen. Von diesem sind nun die meisten und genauesten Untersuchungen der sogenannten feineren Anatomie ganz richtig, aber nicht vom Leibe; und wenn in unseren Tagen die Physiologie von den chemischen Untersuchungen über den (Rest von) Organismus ihr Heil erwartet, so sucht sie in der That das Leben bei den Todten. Je genauer diese Zerlegungen sind, um so mehr hat man sich Mühe gegeben, erst Alles, was Leben ist, zu vernichten. Wenn v. Bär in seiner trefflichen Anthropologie sagt: »Was der Retorte übergeben wird, ist kaum mehr Blut eines lebenden Thieres zu nennen, sondern ein Product des Blutes«, — was soll dann erwartet werden aus dem, was heraus kommt? Daß man bei diesen Untersuchungen zu dem Resultate kommt, daß die Bestandtheile des Leibes wenig andere sind, als die anderer — todter — Naturproducte, kann uns nicht wundern, da ja jener sogenannte Leib etwas ist, was durch Kunst zu etwas Todtem gemacht ist. Diese sogenannten Bestandtheile sind eben so wenig Bestandtheile, als die Späne, die man aus einem Tisch schneiden kann, Bestandtheile des Tisches sind; als Bestandtheile bestehen jene einfachen Stoffe, die man aus dem Cadaver heraus bekommt, im lebendigen Organismus nicht. Erst wo er krank wird oder stirbt, erst da zeigen sie sich als diese Stoffe, die bis dahin nur latent (d. h. genau genommen, als nicht da seyend) in ihm waren. Konnte man deshalb denen, welche auf die chemische Zusammensetzung (oder richtiger gesagt, Zerlegung) so viel Gewicht legen, mit den Fragen, welche die Lebensäußerungen des

Organismus betreffen, z. B. warum der Faserstoff in den Arterien flüssig sey, so reichen jene Erkenntnisse nicht aus, sondern man muß zum **Asylum ignorantiae**, dem Nerveneinfluß flüchten, zum deutlichen Beweise, daß etwas dem Psychischen wenigstens Aehnliches zu Hülfe genommen werden muß, wenn über den Leib als Lebendiges etwas gesagt werden soll, nur als lebendiger aber ist er Leib. (Viele Anatomen sprechen deshalb auch lieber vom Körper als vom Leibe.) Die rein somatische Betrachtung ist also eine eben solche Widersinnigkeit, wie die rein psychische, weil das reine (unbeseelte) *σῶμα* eben so wenig vorkommt, wie die reine (unbeleibte) *ψυχή*. Zwar hat der Versuch, den Leib allein zu betrachten, die Bequemlichkeit, daß man da doch immer mit einem sichtbaren Substrat (eben dem Körper, oder dem Cadaver) zu thun hat, aber diese sogenannte Bequemlichkeit ist es, die gerade das Ungehörige, was in jenem Versuche liegt, weniger leicht erkennen läßt; indem man nämlich, freilich nicht den Leib, aber immer doch etwas Sichtbares, kennen lernt, glaubt man das zu erkennen, was durch die Natur der Sache unerkennbar ist. In der einseitigen Betrachtung der Seele dagegen kommt man leicht zu der Erfahrung, daß das Resultat wenig Werth hat, und kein anderes Substrat der Betrachtung bringt die Gefahr einer solchen Selbsttäuschung. Es ist daher erklärlich, daß von jeher gerade von Seiten der philosophischen Geisteslehre, der Psychologie, versucht ward, das Somatische zugleich mit dem Psychischen zu betrachten.

2. Die Unerkennbarkeit des einen oder des andern Factors, oder auch beider, behaupten, heißt auch das

Verhältniß zwischen beiden zu etwas Unerkennbarem machen, da sich für das Verhältniß a : x eben so wenig ein bestimmter Exponent finden läßt, wie für x : y. Wurde nun aber doch von Vielen, und namentlich von Philosophen, versucht, dieses Verhältniß festzustellen, so konnte das nur geschehn, indem man von keiner sogenannten Unbegreiflichkeit sich abschrecken ließ, sondern das Wesen der beiden Factoren zu begreifen und ihr Verhältniß darnach zu bestimmen suchte. Sehen wir nun auf die Versuche, welche gemacht worden sind, diese Aufgabe zu lösen, so sind die meisten derselben von der Voraussetzung ausgegangen, daß der Leib und die Seele zwei verschiedene Wesen seyen, zwei Substanzen, in ihren Prädicaten sich entgegengesetzt, da die eine ausgedehnt, die andere denkend, oder eine materiell, die andere geistig sey, oder wie man diesen Gegensatz anders ausdrücken mochte. Waren diese beiden nun in ihrem Wesen sich entgegengesetzt, so daß kein Coincidenzpunkt zwischen beiden Statt fand, so fragte sichs, wie es möglich sey, daß beide ein Ganzes ausmachen, oder wie zu erklären, daß eine Congruenz der Affectionen des Leibes und der Seele Statt finde? Stellte man die Frage so, und ging dabei von der eben erwähnten Voraussetzung aus, so gab es, wie schon Leibniz sehr richtig bemerkt hat, nur dreierlei Weisen, jene Frage zu beantworten. Sie sind, sollten auch zwei derselben mehr nur der Vergangenheit angehören, hier näher zu betrachten und von dem Punkte aus zu kritisiren, auf den uns unsere Untersuchung gebracht hat.

a) Die erste Ansicht über das Verhältniß des Leibes und der Seele, als zweier wesentlich verschiedenen Substanzen,

ist die, welche **Leibniz** die gewöhnliche scholastische nennt, und welche noch in unseren Tagen die meisten Anhänger zählt, namentlich unter den Naturforschern. Sie lehrt, daß die immaterielle Substanz, die wir Seele nennen, mit einem Theile des Körpers, dem **sensorium commune**, so verbunden sey, daß einerseits Alles, was die Nerven afficire, durch dieselben dem **sensorium commune** und also der Seele zugeführt, andrerseits Alles, was in der Seele, etwa als Willensentschluß, sich findet, aus dem **sensorium commune** zu den äußersten Enden der Nerven geleitet werde, vermittelst welcher es zur Contraction der Muskelfasern komme u. s. w. Diese Ansicht hat wahrscheinlich deswegen ein so großes Publicum gefunden, weil man ihr zugestehn muß, daß sie keine falsche Erklärung enthält. Diesen Vorzug theilt sie mit jeder anderen, die — **nichts** erklärt. Jene scheinbare Erklärung ist (ähnlich wie sehr viele unserer heutigen Physik und Chemie) nichts, als nur eine Wiederholung des Problems. Man fragt nämlich, wie es möglich sey, daß eine immaterielle Substanz mit einer materiellen **verbunden** sey, da sie sich entgegengesetzt sind, — und die sogenannte Erklärung antwortet darauf, beide seyen mit einander **verbunden**, und dadurch u. s. f. Wollte man hierbei nicht stehen bleiben, sondern mit Vermeidung der bloßen Tautologie wirklich eine Erklärung versuchen, so blieb als das einzige Mittel übrig, ein Drittes anzunehmen, das, selbst weder nur material, noch auch ganz geistig, den Vermittler spielen könnte zwischen jenen beiden, eigentlich unvereinbaren, Factoren. Solche Vermittler waren das Nervenfluidum, oder auch die **aura** der Hirnhöhlen u. dgl., Dinge, bei denen man sich nichts Bestimmtes denkt, als

etwa Materien, welche so dünn sind, daß sie gelegentlich für — Geist passiren können. Je mehr übrigens diese gewöhnliche Ansicht sich darauf einläßt, ins Detail zu gehn und den Zusammenhang psychischer Zustände mit somatischen Affectionen deutlich zu machen, um so mehr zeigt sie die Willkührlichkeit ihres Verfahrens, und wie sie zufrieden ist, sobald sie nur irgend Etwas als ein Medium zwischen beide eingeschoben hat. So soll (um eins der noch am wenigsten absurden Beispiele anzuführen), warum bei Kindern das Gedächtniß stärker sey, aus der größeren Weichheit ihres Gehirns erklärt werden, diese Weichheit also das seyn, was das körperliche Afficirtwerden, und das psychische Festhalten vermittelt. Zunächst ist hier darauf aufmerksam zu machen, daß gerade in härterem Material eingegrabene Züge länger haften, z. B. in Metall länger, als in Brei oder Wasser. Dann aber ist gar nicht abzusehn, warum hier von der Weichheit oder Härte des Gehirns die Rede ist. Es scheint bei jener Lehre die alte Vorstellung zu Grunde zu liegen, daß unsere Vorstellungen **species impressae** der Gegenstände seyen, und sie scheint das Aristotelische Bild von dem Eindruck des Siegels auf das Wachs so wörtlich zu nehmen, als würde, indem wir etwas empfinden, mit einem Griffel oder einer Letter in die Masse des Gehirns ein Zeichen eingeschrieben. Eine solche Vorstellung scheint deren am meisten würdig, die kein anderes geistiges Besitzthum haben und kennen, als was ihre Excerpte und Memorandenbücher enthalten. Da es aber Jedem freistehen wird, die Vorstellungen, die Jene als geschriebene oder gedruckte Schrift sich denken, für Bilder zu halten, oder auch für tönende Worte, so sollte es uns kaum wundern, wenn Jemand, bedenkend,

Bayerische Staatsbibliothek München

daß ein Bild auf hellerem Grunde sichtbarer ist, oder ein Ton auf einer stärker gespannten Saite länger nachtönt (oder auch umgekehrt), das stärkere Gedächtniß des Kindes daraus erklären würde, daß sein Gehirn heller oder dunkler sey, oder daß die Primitivfasern desselben mehr oder minder Tension haben. Erklärt würde damit eben so viel, nämlich — Nichts.

b) Je näher aber die Erfahrung lag, daß die gewöhnliche Ansicht, welche den Leib auf die Seele und diese auf jenen einwirken läßt, in ein Labyrinth von Unbegreiflichkeiten verwickelte, um desto mehr mußte auch das Verlangen entstehn, das Verhältniß beider anders zu fassen. Man hielt dabei immer dies fest, was jener vulgären Ansicht auch zum Grunde lag, daß Leib und Seele zwei ganz und gar verschiedene, ja in ihren Prädicaten sich entgegengesetzte, Substanzen seyen. Waren sie aber dies, so konnte eine Coincidenz beider nicht als nothwendig erkannt, vielmehr, wo sie Statt fand, nur als ein unbegreifliches Factum, d. h. als ein Wunder, angesehen werden. Diese Consequenz zog denn auch wirklich die Ansicht, welche, weil sie eigentlich im Cartesianismus liegt, sich allmählig aller Cartesianer bemächtigte, und unter dem Namen des Occasionalismus bekannt ist. Da nämlich beide Substanzen, um deren Verhältniß sichs handelt, **toto capite** verschieden sind, da die eine nur denkend, die andere nur ausgedehnt ist, so kann von einer eigentlichen Einheit beider, oder auch von einer Beziehung derselben, nicht die Rede seyn. Sehen wir nun aber doch einen Einklang zwischen den Thätigkeiten der einen und denen der

anderen, so kann diese Einheit nur außerhalb beider Factoren in ein Drittes fallen, welches weder Leib noch Seele ist, aber beide mit einander vermittelt. Dieses Dritte ist der Wille Gottes. „Dieser wirkt bei Gelegenheit meines Willens die Bewegung meiner Hand, und bei Gelegenheit einer Affection des Sinnesorgans wirkt er in meiner Seele eine Vorstellung, ohne daß irgend ein Causalzusammenhang zwischen jener Affection und dieser Vorstellung Statt fände.“ Die Unbegreiflichkeit also, welche die vulgäre Ansicht sich verbarg, ist hier zum Bewußtseyn gekommen, sie ist sogar fixirt als das Nothwendige, indem das, was erklärt werden soll, zu einem steten Wunder gemacht wird.

c) Eine Modification endlich der eben dargestellten ist die dritte Ansicht, welche hier zu characterisiren ist, die von Leibniz. Auch er verwirft die Möglichkeit einer Einwirkung des einen Factors auf den andern, auch er behauptet, daß die Seele nur ihren eignen, der Körper nur seinen eignen Gesetzen folge, Jedes unabhängig von dem Andern, aber der Einklang zwischen beiden ist ihm nicht durch ein stetes Eingreifen der göttlichen Wunderthätigkeit vermittelt, sondern vielmehr ein Resultat der prästabilirten Harmonie. Gott hat nämlich Alles vorhergesehn, was die Seele je wollen wird, und hat vorhergesehn, was für Vorstellungen sie nach dem Gesetze ihres Wesens je haben wird, nun hat er dieser Seele einen solchen Leib angepaßt, welcher gerade in dem Moment, wo die Seele die Vorstellung vom Lichte erhält, etwa vom Sonnenlicht afficirt wird u. s. w. Die Discrepanz seiner Ansicht von der eben erwähnten macht er selbst durch das be-

kannte Beispiel von zwei Uhren deutlich. Wenn zwei Uhren stets ganz gleiche Stunden u. s. w. zeigen, so kann dies seinen Grund darin haben, daß etwa die Zeiger mit einander verbunden sind und also ein Zeiger auf den andern einwirkt (scholastische, vulgäre Ansicht), oder darin, daß der Uhrmacher stets die eine nach der andern stellt (occasionalistische Ansicht), oder endlich darin, daß der Mechanismus beider Uhren so gleich ist, daß sie ganz unabhängig von einander stets gleich gehen (Ansicht von der prästabilirten Harmonie). —

3. Mit keiner der eben characterisirten Ansichten wird man sich leicht befriedigen. Die erste erklärt gar nichts; will sie etwas erklären, so muß sie entweder wirkliche Ungereimtheiten behaupten, oder sie wird völlig materialistisch oder spiritualistisch. Die occasionalistische Ansicht fixirt die Unbegreiflichkeit und führt uns in eine Welt steter Wunder, in welcher, will man auch so consequent seyn wie der würdigste Repräsentant dieser Ansicht, Malebranche, und von Gott sagen: semel iussit, semper paret. Il remue même notre bras lorsque nous nous en servons contre ses ordres, stets neue Skrupel uns entgegentreten, von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit hergenommen. Die Leibnizsche Ansicht vermeidet freilich die Vielheit der Wunder, aber wenn sie sich auch nicht besiegt erklärt von der durch Bayle angeführten Instanz von dem sich selbst lenkenden Schiffe (Art. Rorarius), so wird es ihr doch schwer werden, sich gegen den Vorwurf des Fatalismus zu retten. Mag immerhin dies Vorherwissen Gottes als eine scientia media genommen werden, eine solche von Gott vorhergesehene Beschaffenheit der Seele, nach welcher Alles nach unabänder-

lichen Gesetzen geschieht, wird stets als eine Behauptung des Fatalismus erscheinen, wenn auch Leibniz (wie er das namentlich in einem auf der Hannöverschen Bibliothek befindlichen Brief an Coste thut), ähnlich wie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit sich selbst bestimmen läßt. Andrerseits aber ist, wenn die Frage so gestellt wird, wie jene drei kritisirten Ansichten sie stellen, eine andere Antwort nicht möglich, als die eben angeführten. Wenn man die Frage so stellt, sagen wir; denn die Nothwendigkeit in eine jener drei Ansichten zu gerathen, hört auf, sobald wir die schiefe Stellung, die jene Frage hat, aufgeben. Alle drei nämlich stellen die Frage so: Wie können Leib und Seele vereinigt, verbunden, kurz Eins seyn? Fragt man so, so ist die dabei zu Grunde liegende Voraussetzung, daß sie ursprünglich getrennt seyen. Hätte man die Frage zugleich umgekehrt, so hätte man durch die entgegengesetzte Voraussetzung die erst genannte neutralisirt. Hätte man nämlich gefragt: wie können Leib und Seele auseinanderfallen? so wäre dabei die Voraussetzung gewesen, daß sie ursprünglich untrennbar verbunden seyen. Als Voraussetzungen hätten beide zunächst gleiche Dignität; was die Erfahrung aber anbelangt, so unterstützt diese nur die letztere Voraussetzung, da sie uns wohl Beispiele vor Augen führt von einem beseelten Leibe oder einer beleibten Seele, ein unbeseelter Leib aber eben so wenig im Complex der Erfahrung vorkommt, als eine Seele ohne Leib. Haben wir nun nicht etwa nur es aus der Erfahrung entlehnt, sondern im Begriff des Geistes die Nothwendigkeit nachgewiesen, daß der Geist als eine Einheit zweier untrennbaren Factoren erscheinen muß, welche solche Correlata sind, wie etwa Rechts

und Links, so wird uns die Frage: wie können jene beiden Eins seyn? eben so schief erscheinen, als etwa die Frage: wie kann ein Rechts und ein Links verbunden seyn? Dies ist nicht unbegreiflich und ist überhaupt nicht Object einer Frage, sondern höchstens könnte gefragt werden, wie man zu dem Versuch kommen kann, beide zu trennen? Was dieser letztern Frage zu Grunde liegt, ist die gewonnene Erkenntniß (nicht mehr eine bloße Voraussetzung), daß Leib und Seele untrennbar sind, wie Aeußeres und Inneres. Nehmen wir nun aber Leib und Seele so, wie sie sich uns ergeben haben als correlate, sich gegenseitig voraussetzende, Factoren, so werden wir das Wahre, was in den oben characterisirten Ansichten liegt, ohne das Falsche derselben erhalten können

a) Das Wahre in der vulgären Ansicht ist, daß die Verbindung zwischen Leib und Seele eine reale seyn müsse, und eine so innige, daß es nicht etwa etwas Zufälliges oder auch ein Wunder sey, wenn die Seele empfindet (in sich findet), was den Leib afficirt, und dieser darstellt, was jene will. Es hat diese Ansicht darin ganz Recht, daß ein gegenseitiges Bedingtseyn dieser bestimmten Seele und dieser bestimmten Organe, also auch dieses bestimmten so und nicht anders afficirten Gehirnes Statt finden müsse, während der Occasionalismus etwa eine solche Zusammengehörigkeit leugnen, und auch wenn er Gott seine ins Mittel greifende Wundermacht nach gewissen Gesetzen üben läßt, dennoch behaupten muß, daß diese Gesetze auch andere seyn könnten. Das Wahre, was in der vulgären Ansicht liegt, ist nun in der von uns geltend gemachten nicht vernachlässigt. Ist die

Seele nämlich die Vollendung oder Bestimmung, d. h. die immanente Allgemeinheit der vielen Organe, setzen sich beide so nothwendig voraus, wie die Harmonie die einzelnen Töne (S. 87.), so folgt daraus, daß beide nicht etwa gewaltsam oder durch eine äußere Macht verbunden sind, es folgt ferner, daß jede Affection des einen Factors nothwendig auch den andern Factor afficire, wie oben in dem angeführten Beispiel mit dem Aendern eines Tons sich die Harmonie und mit dem Aendern der Harmonie sich die mitklingenden Saiten ändern. (Dies Verhältniß beider wird aber ungeschickt als ein Einfluß bezeichnet, die Aenderung des Tons influenzirt nicht auf die Aenderung der Harmonie, sondern ist diese selbst.) Wie die vielen Töne mit der einen Harmonie Eins und von ihr gehalten sind, so ist der Leib mit der Seele Eins, und daß sie Eins sind, ist nichts Räthselhaftes, sondern höchstens wäre es räthselhaft, wie sie uneins werden können.

b) Die occasionalistische und die mit ihr verwandte Leibnizische Lehre enthält gleichfalls ein wahres Moment, das ebenfalls in der von uns aufgestellten Ansicht zu seinem Rechte kommt. Das Wahre in diesen beiden Ansichten ist, daß, um das Verhältniß des Leibes und der Seele wirklich zu begreifen, man einen Punkt suchen müsse, der außerhalb dieses Dualismus liegt. Nur in einem Dritten, welches weder Leib noch Seele sey, nur in einem solchen könne der Punkt, auf den es ankomme, gefunden werden. Nun aber können sie, eben weil Leib und Seele als unterschiedene Substanzen der Anfangspunkt ihrer Untersuchung sind, nicht anders als dieses Dritte zu der Zweiheit hinzubringen, und dies macht ihre Ansicht schief. Beide sind von einander unter-

schieden, also kann der Punkt, auf den es ankommt, nur etwas seyn, was von Außen zu jener Zweiheit hinzutritt und sie (eben darum äußerlich) vermittelt. Dieses dritte Vermittelnde ist bei den Occasionalisten die Wunderkraft Gottes, bei Leibniz die vorhersehende Weisheit desselben; in beiden Fällen ist es etwas den Factoren Aeußerliches und muß es seyn, da ihr Gegensatz die Voraussetzung ist, und darum das den Gegensatz Aufhebende nicht als ihre eigne immanente Bestimmung, sondern als eine äußerliche Macht erscheint. Wir haben gleichfalls von einem Solchen gesprochen, in welchem, weil es jenseits des Dualismus liegt, das richtige Verhältniß von Leib und Seele erkannt werde. Weil wir aber in unserer Betrachtung nicht von den beiden Factoren als unterschiedenen ausgegangen sind, so ist auch jenes jenseits des Dualismus Liegende nicht ein **tertium**, das zu beiden hinzukommt, sondern vielmehr das **prius**, aus dem eben sie herauskommen. Wir haben nämlich mit dem in sich Einen angefangen, mit dem Geiste, dessen Begriff aufgestellt ward, und haben in ihm die Nothwendigkeit nachgewiesen, zuerst nicht als Geist, sondern als ein Dualismus von Factoren zu erscheinen. Wir haben dann anticipationsweise auf eine Entwicklungsstufe des Geistes hingewiesen, wo er wieder zur Einheit geworden, weder Leib noch Seele und zugleich Beides (d. h. Ich) ist. Dieses, über dem Dualismus stehende, Ich ist nichts Anderes, als die erste Erscheinung des, die Dualität überwunden habenden, Geistes. Wir können uns also darin einverstanden erklären mit den Cartesianern und Leibniz, daß sich die Antwort darauf, wie sich Leib und Seele verhalten, bloß an einem Punkte ergeben wird, der über jenem Dualismus steht, wir flüchten

uns aber mit diesem Zugeständniß nicht in das Gebiet der Wunder, noch werfen wir uns dem Fatalismus in die Arme; denn jenes über dem Dualismus Stehende ist nicht eine dritte, höhere aber fremde, Macht, sondern der Geist selbst dirimirt sich in diese beiden Factoren, und indem es ein und dasselbe Ich ist, welches sich als Leib den Affectionen der Außenwelt Preis gibt, und als Seele diese Affectionen innerlich macht und empfindet, stehen beide in Harmonie, nicht durch eine **harmonia praestabilita**, sondern weil das Ich selbst diese Harmonie und Identität beider Factoren ist.

4. Die bisher kritisirten Ansichten waren eine nothwendige Folge davon, daß man Leib und Seele als zwei von einander unterschiedene, nur zu einander gekommene Factoren ansah, und nun nach der Möglichkeit und Weise ihrer Vereinigung fragte. Die Schwierigkeiten, welche durch diese Stellung der Frage hervorgebracht werden, verschwinden, wenn man sich auf den entgegengesetzten Standpunkt stellt, und den Ausgangspunkt nicht im Dualismus, sondern gerade in der Einheit findet. Das haben nun in ihren Untersuchungen über das Verhältniß des Leibes und der Seele zwei Philosophen gethan, welche, durch zwei Jahrtausende von einander getrennt, über dieses Verhältniß eine Lehre vorgetragen haben, die wir hier nicht nur ihrer Merkwürdigkeit wegen, sondern auch deswegen näher zu betrachten haben, weil sie mit der von uns dargestellten Ansicht übereinstimmend zu seyn scheint. Es sind Aristoteles und Spinoza. Gegen die Chronologie werden wir mit der Betrachtung der Spinozistischen Lehre beginnen, und darauf aufmerksam machen, worin die Ansicht, die von uns

geltend gemacht ward, mit seiner übereinstimmt, worin aber abweicht. Dasselbe soll dann nachher mit der Aristotelischen Ansicht geschehen.

a) Wie nach Spinoza die eine unendliche Substanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung betrachtet werden kann, und, je nachdem sie betrachtet wird, **res cogitans** oder **res extensa** ist, so gilt dasselbe auch von dem Complex der Einzeldinge, d. h. von dem Complex der Modificationen der göttlichen Substanz, welche, wenn wir sie verworren mit der Imagination betrachten, uns als für sich bestehende Einzeldinge erscheinen. Was vom Complex aller gilt, gilt dann auch endlich von einem jeden Einzeldinge. Jedes kann betrachtet werden unter dem Attribut der Ausdehnung, dann nennen wir es Körper, oder unter dem Attribut des Denkens, dann nennen wir es Idee dieses Körpers, oder seine Seele. Die menschliche Seele ist deshalb nichts Anderes, als die Idee dieses einen bestimmten Körpers, und was das Wesen der Seele ausmacht, ist nicht etwa das Denken überhaupt, sondern nur ein bestimmter Modus des Denkens, eben so wie das Wesen dieses Körpers nicht die Ausdehnung überhaupt ist, sondern ein Modus der Ausdehnung ist. Leib und Seele sind also in der That ein und dasselbe, nur daß es einmal unter einem, das andere Mal unter einem anderen Attribut betrachtet wird. Jede Affection dieses einen Dinges kann eben deswegen so oder anders betrachtet werden, der Mensch ist in jedem Augenblick durch Anderes determinirt; betrachten wir diese Determination unter dem einen Attribut, so nennen wir sie eine Affection oder eine durch rein mechanische Gesetze bedingte Neigung des

Körpers; betrachten wir sie unter dem andern Attribut, so nennen wir sie Willensentschluß, beides ist ganz dasselbe. Eine natürliche Folge davon ist, daß dem Geiste kein anderes Bewußtseyn gegeben werden kann, als das, welches er hat, insofern er von seinen Körperaffectionen eine Idee hat; denn in der That ist er ja nichts Anderes, als diese Idee selbst. Eine zweite eben so nothwendige Folgerung ist dann, daß die Seele um so vollkommner ist, um je vollkommner der Leib, und der Vorzug des menschlichen Geistes vor anderen Seelen nur in so weit erkannt werden kann, als wir die größere Vollkommenheit des menschlichen Leibes erkennen. Dieser Satz, welcher mit der Spinozistischen Ansicht nothwendig gesetzt ist, da die Ideen (Seelen) nur dadurch vollkommner sind als andere, daß ihr Object (der Leib) es ist, würde wohl nicht so paradox erscheinen, wenn man bedächte, daß Spinoza, wenn er von größerer oder geringerer Vollkommenheit des Leibes spricht, dabei nicht etwa nur die äußeren Organe im Auge hat. Ihm ist derjenige Körper der vollkommnere, **quod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum**; und diejenigen wenigstens, welche behaupten, daß größere Geistesgaben mit einem mehr ausgebildeten Gehirn, etwa mehr Windungen der grauen Substanz, Hand in Hand gehn, oder größerer Muth mit mehr entwickeltem Gefäßsystem u. dgl., müßten gegen jenen Spinozistischen Satz nicht zu spröde thun, welchen als Warnung gegen das verkehrte Unternehmen, die psychischen Zustände abgetrennt von jeder physiologischen Betrachtung zu beobachten, jeder Anthropolog berücksichtigen müßte. Das Wahre nämlich, was nicht nur in diesem, sondern in allen den Sätzen, in denen Spinoza vom Ver-

hältniß des Leibes und der Seele spricht, zu Grunde liegt, ist dies, daß eine reale Einheit beider angenommen wird, und nicht eine bloße Concomitanz. Eine solche könnte, da sie zu den beiden Factoren von Außen hinzukommt, etwa auch statt finden zwischen einem bestimmten Körper und einer anderen Seele. Nach Spinoza ist dies nicht möglich, denn da Leib und Seele ein und dasselbe sind, ein gleicher Inhalt nur unter verschiedenen Formen betrachtet, so kann diese bestimmte Seele nur mit diesem bestimmten Leibe existiren. Hierin, daß beide nicht zufällig verbunden, sondern die Seele in der That nur die Idee (der Zweck) dieses bestimmten Organismus ist, müssen wir uns mit Spinoza einverstanden erklären. Das Unwahre in der Spinozistischen Ansicht hängt mit der Mangelhaftigkeit seines ganzen Systems zusammen, und liegt darin, daß der Unterschied jener beiden Factoren nur in den Betrachtenden gesetzt ist, und sie also nicht sich unterscheidende Factoren sind, sondern nur von uns unterschieden werden. Dieses eine Individuum, die **una eademque res**, ist also eigentlich nicht in zwei Factoren getrennt, sondern indem wir es einmal so und das andere Mal anders betrachten, erscheint es uns als Leib oder als Seele, ihm ist es eben so gleichgültig, ob es so betrachtet wird, wie der Substanz, ob sie als **res cogitans** oder als **res extensa** betrachtet werde. Wir haben es auch durchzuführen gesucht, daß es **una eademque res**, nämlich der Geist sey, welcher als Leib und Seele erscheint, nicht etwa weil wir ihn so betrachten, sondern weil er in sich die Nothwendigkeit hat, sich in diese beiden Factoren zu dirimiren. In dem Geist also liegt die Nothwendigkeit, als beides nicht nur betrachtet zu werden, sondern zu seyn. Wenn es also gleich ein und

dasselbe Individuum ist, welches als Leib afficirt wird und als Seele empfindet, so sind dies doch beides wirklich verschiedne Factoren, und der Geist ist nicht gleichgültig dagegen, ob er als sie betrachtet wird, sondern er muß sich nothwendig als sie manifestiren. Der Mangel des Spinozismus in dieser Lehre ist, daß er die beiden realiter verschiednen Sphären nicht als eigne Bestimmungen der **una eademque res** erkannt, und sie deshalb zu Producten unserer beliebigen Betrachtung gemacht hat. Daher ist ihm jene **res** nur das Weder — Noch von Leib und Seele, statt daß nach unserer Ansicht der Geist sowohl Leib als auch Seele ist. Bringt man das von uns geltend Gemachte als Correctur zu dem Spinozismus hinzu, corrigirt man seinen Standpunkt ferner darin, daß man das sich als Leib und Seele Manifestirende nicht nur als verschwindenden Modus der göttlichen Substanz, sondern als für sich seyendes Selbstbewußtseyn faßt, — so gewährt die Spinozistische Ethik für die philosophische Geisteslehre und Moral eine reichlichere Ausbeute an Wahrheit, als man sie in den meisten Büchern über diese Gegenstände findet. Allerdings aber heißt das, eben weil so wesentliche Correcturen angebracht werden mußten, die Wahrheit in den Spinoza hinein-, und nicht aus ihm herauslesen.

b) Ganz dasselbe, daß nämlich durch eine Modification die volle Wahrheit in ihr gefunden werden könne, gilt nun fast in noch höherem Grade von der Ansicht des Aristoteles über unseren Gegenstand. Es ist bereits oben auf ihn hingewiesen als auf den, welcher den Begriff der Seele, als des immanenten Zweckes des Organismus, richtig gefaßt habe. Wie in dem öfter von ihm gebrauchten Beispiel das

körperliche Organ mit der Sehkraft zusammen erst das Auge ist, jedes für sich nur ein todtes Abstractum, so ist ihm Leib und Seele zusammen das wirkliche ζῷον. Der Leib ist ihm nichts Andres als die δύναμις, die Anlage, das wozu er angelegt ist, seine Vollendung ist die Seele, die so die ἐντελέχεια des Leibes ist, statt dieser Ausdrücke braucht er auch die mit ihnen zusammenhängenden, wenn er den Leib die Materie, die Seele die belebende Form nennt. Die Seele ist also die Vollendung des Leibes, der Leib die Verwirklichung (Corporisation) der Seele; wir haben gesehen, wie dieser Begriff der Seele ihm die Seelenwanderung als eine Absurdität erscheinen ließ. Aristoteles steht in dieser Hinsicht über Spinoza, da er beide Factoren zwar als untrennbar vereint, aber auch als wirklich von einander unterschieden weiß. Sie sind so von einander unterschieden, wie ἡ κόρη und ἡ ὄψις, es wäre aber nur eine gewaltsame, unwirkliche Abstraction, die beide von einander trennen wollte, denn: οὐκ ἔστι ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος. Es fragt sich, worin die von uns aufgestellte Ansicht von der Aristotelischen abweicht, und was sie als Mangel an derselben zu rügen hat? Das, daß Aristoteles noch nicht dazu gekommen ist, im Leibe und in der Seele die, weil der Geist noch mit der Natürlichkeit behaftet ist, noch auseinanderfallenden Momente des Geistes selbst zu sehn, über deren Dualismus der Geist eben deswegen zugleich hinaus ist, weil er der Sphäre der Natürlichkeit sich entzieht. Zwar ist bei Aristoteles die Erkenntniß, daß der Mensch mehr ist als bloßes natürliches Individuum (d. h. Ensemble von Leib und Seele), er faßt ihn auch als denkenden Geist, aber weil er jene beiden Factoren nicht als eigene Momente des Geistes weiß, des-

wegen kommt nach seiner Lehre der denkende νοῦς von Außen zu jenen beiden Factoren hinzu. Außer der ψυχή also, welche nicht χωριστή ist, nimmt er noch ein Princip an, den νοῦς, und dieser ist χωριστός. Dieser kommt als ein neues, göttliches, unsterbliches Princip zu jenen beiden von Außen hinzu [λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον. De gen. an. II, 3.], und es entsteht itzt die von Aristoteles nicht beantwortete Frage, wie dieser mit dem Leibe verbunden seyn kann, also dieselbe Schwierigkeit, die Aristoteles hinsichtlich der Seele glücklich vermieden hatte. Wird aber, wie wir es versuchten, in dem Geiste selbst die Nothwendigkeit erkannt, zuerst als natürlicher Geist zu erscheinen, und seine beiden Momente, deren Einheit er ist, als zwei verschiedne Factoren auseinandertreten zu lassen, so ist auch darin die Nothwendigkeit erkannt, daß er von diesem Dualismus sich befreie, indem er das wird, was er seinem Begriffe nach ist. Die Gestalt aber, wozu der Geist sich entwickelt (νοῦς, denkendes Ich), tritt dann nicht von außen zu jenen beiden Factoren, als ein Drittes, hinzu, sondern kommt vielmehr, als das Erste, welches sich in jenen Dualismus begeben hatte, aus ihm heraus, indem der Geist, dessen Begriff es ja ist, die Einheit beider Factoren zu seyn, innerhalb des Dualismus sich dazu entwickelt, als ihre Einheit zu erscheinen. Als diese erscheinend aber ist er eben denkendes Ich. Wenn wir uns also hinsichtlich des Verhältnisses des Leibes zur Seele für die Aristotelische Ansicht erklären müssen, so befriedigt sie dagegen nicht in Betreff des Verhältnisses, das sie setzt zwischen der Parthie der Seele (um die etwas mechanische Ausdrucksweise des Aristoteles beizubehalten,

de an. II, 2.), welche mehr ist als bloße Entelechie des Organismus und den übrigen Parthien der Seele, welche bloße Entelechie sind, und endlich dem Organismus selbst. Dieses Verhältniß wird von ihm entweder gar nicht oder nur durch bildliche Ausdrücke (wie jenes ἐπεισιέναι) erläutert.

5. Es könnte scheinen, als hätten wir uns bei der Beurtheilung der wichtigsten Ansichten über unsern Gegenstand nur an die Vergangenheit gehalten, und mit Undank uns von der Gegenwart abgewandt, die doch viele und sorgfältige Mühe auf denselben verwandt habe. Indeß haben wir eine Berechtigung für uns, wenn wir uns, indem wir uns zu den neueren Ansichten wenden, kürzer fassen als bisher. Diese liegt darin, daß die bisher ausführlicher betrachteten Theorien theils ganz der Gegenwart angehören, theils wenigstens die heutigen Ansichten in so wichtigen Punkten mit den älteren, die wir betrachtet haben, übereinstimmen, daß was von diesen auch von jenen gilt. Das Erste ist der Fall mit den Lehren, welche wir in diesem §. sub 1. beleuchteten, da von der Unerkennbarkeit des Wesens der Seele keine Zeit so viel gesprochen hat, als gerade unsere. Eben so ist die Ansicht, die wir sub 2. a als die vulgäre bezeichnet haben, in so vielen Psychologien der Gegenwart zu finden, daß wir sie dieser eben so sehr vindiciren müssen, als der Vergangenheit. Das Zweite, daß sie in wesentlichen Punkten mit von uns bereits kritisirten Lehren übereinstimmen, gilt nun von den Ansichten, welche sich, wenn auch nicht in den meisten, so doch in den allerbedeutendsten Versuchen, die Geisteslehre als eine philosophische Disciplin zu behandeln, in der neuesten Zeit geltend gemacht haben. So sehr

diese verschiednen Behandlungen der Geisteslehre auch sonst von einander abweichen mögen, so ist doch bei dem Versuch, das Verhältniß des Leibes und der Seele zu fixiren, etwas Characteristisches Allen gemeinsam, was uns berechtigt, von der Differenz absehend, sie zusammen zu betrachten. Dieses Gemeinsame aber ist ferner Etwas, was ihre Ansichten der Aristotelischen annähert, und hierin möge die Berechtigung nachgewiesen seyn, wenn wir sie modificirte Aristotelische nennen. Es soll damit nicht behauptet seyn, daß sie an der Aristotelischen Lehre ihren Anfangspunkt hätten, vielmehr haben sie diesen meistens entweder an der Naturphilosophie oder aber an denjenigen Sätzen der Religionslehre gehabt, welche vom Leibe und von der Seele sprechen. Wir stellen sie mit dem Aristoteles nur darum zusammen, weil eben jenes Characteristische an seine Lehre erinnert und, weil was von unserm Standpunkt aus gegen Aristoteles gesagt werden mußte, mehr oder minder auch diese neueren psycholochischen Lehren trifft. Es ist ihnen nämlich dies eigenthümlich, daß sie sich nicht damit begnügen, von einer Dualität der Factoren des menschlichen Individuums zu sprechen, sondern es wird von ihnen allen eine Triplicität derselben angenommen, indem sie von dem Leib und der Seele den Geist (den *νοῦς* des Aristoteles) unterscheiden. Es liegt darin das ganz richtige Bewußtseyn zu Grunde, daß ohne den Begriff des Geistes das Verhältniß des Leibes und der Seele nicht erkannt werden kann, und wie sehr wir uns darin mit ihnen einverstanden erklären, zeigt dies, daß wir unsre ganze Untersuchung mit der Aufstellung des Begriffs des Geistes begannen. Es tritt nun aber bei den Meisten, die eine solche Triplicität annehmen, eben weil es so

drei Principien sind, (und nicht etwa die zwei Factoren sich aus dem einen Princip entwickeln), derselbe Uebelstand ein, daß der Geist, wie bei Aristoteles, als ein tertium zum Leibe und zur Seele hinzutritt. In einer Zeit, wo alle genauen Definitionen mehr als sie sollten verachtet und verschmäht werden, kann es uns kaum wundern, daß genaue Begriffsbestimmungen darüber, was denn unter Leib, was unter Seele, was unter Geist zu verstehen sey, auch in wissenschaftlichen Büchern nicht gegeben werden. Verzichten wir nun aber auch darauf, und suchen nun uns zu abstrahiren, was denn der Verfasser eines Werks sich unter diesen Worten vorstellt, so kommen wir in den bezeichneten Werken immer wieder darauf, daß das dritte Princip, der Geist, zu jenen zwei andern hinzukomme, eben wie jener *νοῦς* des Aristoteles als ein hinzutretendes *θεῖον*. So, um sogleich ein Werk zu nennen, was für die philosophische Geisteslehre trotz seines poetischen Gewandes außerordentlich viel enthält, hat Schubert in seiner Geschichte der Seele den Begriff des Geistes nicht aufzustellen gesucht; suchen wir ihn aus diesem Werke zu abstrahiren, so ist es „die Kraft, welche von einem anderen höheren Mittelpunkt der Welten hervor wirket“, so ist er „zur Seele des Menschen das, was die belebende Luft zum thierischen Leibe“ u. s. f., kurz immer ist es ein Hinzutretendes zu jenen beiden Factoren, von welchem gilt, was wir von des Aristoteles *νοῦς* sagten. Nach Eschenmayer ist der Mensch geschaffen aus den drei Potenzen Geist, Seele und Leib, deren jede ihre eigne Sphäre und Functionen hat. Hat nun gleich der Geist den Supremat über die beiden anderen, wirken sie sogar in einander und entsteht durch solches Ineinanderwirken alle r

dreien das Ich, so bleibt doch immer das Räthsel, wie der den Supremat habende Geist zu den untergeordneten Potenzen hinzukomme, und von dieser Ansicht gilt, was wir gegen Aristoteles erinnerten. Zu dem eben Gerügten kommt aber noch etwas Anderes, worin des Aristoteles Lehre vor den eben genannten Ansichten den Vorzug verdient. Aristoteles hat nämlich, wie wir sagten, zwar das Verhältniß des Geistes zur Seele und zum Leibe unrichtig, dagegen aber hat er das Verhältniß dieser beiden Factoren ganz richtig gefaßt, und hat den Begriff der Seele als der Entelechie eines organischen Körpers vollkommen genügend aufgestellt. Dieses Verdienst hat aber die zuletzt erwähnte Ansicht nicht. Bleiben wir hier stehn bei den eben genannten ehrenwerthen Männern, die wir eben ihrer Würdigkeit wegen als Repräsentanten betrachteten, so gilt von Schubert was wir in Betreff des Geistes erinnerten, auch hinsichtlich der Seele. Auch von ihr hat er keine exacte Definition gegeben. Bedenken wir aber, daß er ausdrücklich sagt, daß der Leib gefährdet werden könne, die Seele aber nicht, so hat er darin die Seele als ein χωριστὸν gefaßt, also als eine selbstständige Substanz, und es treten alle die Schwierigkeiten entgegen, die wir in diesem §. sub 2. beleuchtet haben, und welchen Aristoteles sich glücklich entzogen hat. Mit einem Worte, ist gleich die neuere Psychologie, namentlich durch die Resultate der Physiologie, dazu gekommen, dem Leibe sein Recht mehr widerfahren zu lassen, als die alte empirische Psychologie und rationale Pneumatologie, so ist sie doch noch nicht dazu gekommen, Leib und Seele als wirkliche Correlata zu fassen; die Seele erscheint hier noch so sehr als das Vornehmere, daß Schu-

bert ausdrücklich die Seele „das eigentliche Ich des Menschen“ nennt, (vgl. dagegen, was wir S. 73. erinnerten), und selbst die Stimme des freien, moralischen Geistes, das Gewissen als einen Seelenzustand behandelt. So weit geht nun freilich Eschenmayer mit dem Erheben der Seele nicht, in der Individualiät, dem Ich des Menschen, sind ihm alle drei Potenzen enthalten; indem ihm aber immer die Seele ein viel höherer Factor bleibt, als der Leib, kann er das eigentliche Verhältniß beider nicht klar darstellen. Zwar nennt er die Seele Dienerin des Geistes, und den Leib Organ beider, aber er vergißt, daß ein Organ nur Organ ist, indem der Zweck sein eigner immanenter Zweck ist, und deswegen der Zweck eines Organismus nicht weiter geht als der Organismus selbst. Auch hier ist eben damit, daß in der Seele mehr seyn soll als im Leibe, das alte Problem wiedergekehrt, wie es möglich sey, daß eine Seele in einem Leibe minderen Werthes als sie sich realisire, was Aristoteles als eine Unmöglichkeit schon nachgewiesen hat. Daß der Seele mehr vindicirt wird, als ihr zukommt, (von Eschenmayer fühlen, denken und wollen), ist der Grund, warum sie in der neueren, Geist, Seele und Leib unterscheidenden Geisteslehre Prädicate erhält, die nur dem sich über Leib und Seele erhebenden (beide Momente aufhebenden) Geiste zukommen.

§. 11.

Die aufgestellte Ansicht läßt die Frage nach dem Sitze der Seele, so wie die Untersuchungen über das Seelenorgan, gehörig würdigen.

1. Im genausten Zusammenhange mit dem besprochnen Gegenstand steht eine Frage, welche fast zur Vexirfrage geworden ist, die nach dem Sitz der Seele. Genau genommen kann diese Frage nur auf einem Standpunkt entstehen, auf welchem Leib und Seele als ursprünglich getrennt erscheinen, und nun erklärt werden soll, wie beide zusammenkommen, und in Verbindung stehen können. Es liegt dann die Frage nahe, welches Organ des Leibes es ist, mit welchem die Seele verbunden ist, dieses Organ wird dann der Sitz der Seele genannt. Als solcher ist nun bekanntlich bald die Zirbeldrüse, bald die Gehirnventrikel, bald das Hirnwasser, bald die graue Hirnsubstanz, bald die Vierhügel u. s. w. bestimmt worden. Weil in dem Ausdruck: »die Seele sitzt hier oder dort«, dieselbe gar zu sehr als ein räumliches Wesen gefaßt zu werden schien, hat man denn diesen Ausdruck zu vermeiden angefangen, und hat gemeint sich viel geistiger auszudrücken, wenn man nicht nach dem Sitz der Seele fragte, vielmehr diese Frage belächelte, sondern nur nach einem Seelenorgan. Indeß da die ehrenwerthen Männer, wie Des-cartes, Reil, Sömmering u. s. w., wenn sie gerade zu vom Sitz der Seele sprechen, auch nichts Anderes im Sinne hatten, als dasjenige Organ, mit dem die Seele verbunden ist, so ist mit jenem veränderten Ausdruck

nichts gewonnen. Indeß kann nur dann, wenn man Leib und Seele als zwei selbstständige und dabei in ihrem Wesen verschiedene Substanzen ansieht, die Meinung entstehen, daß sie sich nur in einem Punkte (dem Seelenorgan) berühren, etwa wie Kreis und Tangente. Ist aber die Seele, wie wir sie gefaßt haben, nichts Anderes, als die immanente Bestimmung des Organismus, der Zweck oder die einfache Allgemeinheit, in welcher alle einzelnen Organe ideell gesetzt sind, so kann sie nicht nur ein einzelnes Organ zu ihrem Organ haben, und alle anderen frei geben, sondern vor dieser einfachen Allgemeinheit besteht Nichts mehr, als ein Einzelnes, von ihr nicht Durchdrungenes. Wir haben früher, um das Verhältniß von Leib und Seele zu fixiren, das Beispiel von dem Hause und den Bausteinen angeführt. Würde man fragen, in welchem Baustein das Haus steckt, oder mit welchem das Haus verbunden ist, so wäre diese Frage deswegen widersinnig, weil das Haus eben diese einfache Allgemeinheit ist, welche die einzelnen Steine beherrscht und sich eben in allen verwirklicht. Eben so verwirklicht sich die Seele in allen Organen, und das eigentliche Seelenorgan ist — der Organismus in seiner Totalität. Der Sitz der Seele ist deswegen nirgends (d. h. nicht irgendwo oder nur in einem bestimmten Organ), oder auch überall, d. h. sie ist als der immanente, Alles durchdringende Zweck des Leibes das Allgegenwärtige, wogegen das Außereinander der einzelnen Organe keine Bedeutung mehr hat, und das eben deshalb dem ganzen Organismus immanent ist. Dies schließt es aber gar nicht aus, daß irgend ein Organ oder ein System von Organen der Seele in gewisser Beziehung wesentlicher sey als ein anderes, und eben darum

in dieser Beziehung als das eigentliche Organ der Seele bezeichnet werde. In dem oben angeführten Beispiel steckt das Haus allerdings nicht nur in einem seiner Theile. Je nachdem man aber den Zweck des Hauses darin setzt, daß es vor Regen schütze, oder daß es zum schönen Lebensgenuß beitrage, oder daß es Wohnsitz einer Familie sey, je nachdem kann das Dach, oder die Gemählde, oder auch Weib und Kind als dasjenige bezeichnet werden, wodurch das Haus erst vollendet ist. Eben so verhält sichs mit der Immanenz der Seele in dem ganzen Organismus. Dieser nämlich ist nicht nur ein System, sondern ist ein System von (relativen) Systemen, die, wie sie dem Ganzen unterworfen sind, selbst wieder eine relative Totalität bilden, es schließt sich ein Nervensystem, ein Gefäßsystem u. s. w. relativ für sich ab, obgleich sie alle dem einen Organismus angehören. Die Seele als die Entelechie des ganzen Orgnismus zeigt sich also auch als die Entelechie dieser einzelnen Systeme, sie hat also in sich eine Vielheit von Seiten, und jede dieser Seiten hat ihre Realität und Verwirklichung in diesem bestimmten System des Organismus, oder auch in diesem bestimmten Organ. So realisirt sie ihre Empfänglichkeit gegen die Außenwelt in den Sinnesorganen, so erfüllt sie ihre Bestimmung, die verschiedenen Affectionen in eine Einheit der Empfindung zu verwandeln, vermittelst der Centraltheile des Nervensystems, so verwirklicht sie ihre plastischen Functionen durch das Gangliarsystem und das Gefäßsystem u. s. w. Will man dieses Verhältniß mit dem barbarischen Worte des Sitzens bezeichnen, so hat die Seele so viele verschiedene Sitze, als es Organe gibt, oder auch, als ihre Functionen zukommen. Sind aber die Organe eben die Ver-

wirklichungen der verschiedenen Seelenfunctionen, oder umgekehrt diese die Entelechien jener, so folgt von selbst, daß nicht eine auch nur momentan eintretende Unabhängigkeit der Seele von ihren Organen eintreten kann, sondern sie, wie sie ihnen immanent ist, so auch bleiben muß und an sie gebunden ist. Eine solche Unabhängigkeit nun der Seele von den Organen, denen sie immanent ist, behaupten diejenigen, welche, wenn sie gleich ganz richtig behaupten, daß die Seele dem ganzen Organismus immanent ist, dennoch lehren, die Seele könne sich von den peripherischen Theilen desselben, etwa in sein Centrum, zurückziehn und nach der Zerstörung fortexistiren. Es scheint dies ein Schutzmittel zu seyn gegen eine Instanz, welche gewöhnlich angeführt wird, sobald eine der unsrigen ähnliche Ansicht geltend gemacht werden soll. Man sagt da nämlich: »Wenn sichs so verhielte, so folge daraus, daß mit der Zerstörung eines Organs auch ein Theil der Seele zerstört sey«, und meint damit jene Ansicht gründlichst widerlegt zu haben. Jene Instanz ist unserer Ansicht nur so lange gefährlich, als man sich scheut, die Folgerung, worauf sie beruht, ruhig zuzugeben. Man hat aber eine Scheu dies zu thun, wegen der schon oft von uns gerügten Verwechslung von Seele und Ich oder Selbstbewußtseyn. Versteht man unter der Seele das Ich oder gar den Geist, so will man nicht gern zugeben, daß mit der Zerstörung eines leiblichen Organs man an seinem Selbstbewußtseyn oder Geist oder Vernunft u. s. w. verloren habe. Ich will hier gar nicht darauf hindeuten, daß wer etwa sein Gefühl verliert, sagt, er sey nur ein halber Mensch, oder wer sein Gehör, daß bei dem sich Mißtrauen (d. h. eine moralische Veränderung) einstellt,

was darauf hinzudeuten scheint, daß manches Organ sogar für das Ich von Bedeutung erscheint. Hier aber handelt sichs gar nicht ums Ich, nimmt man die Seele nur als Seele, d. h. als Entelechie des Organismus, nimmt man ferner, was wir gesagt haben, ganz stricte, nämlich, daß die Seele je nach ihren verschiedenen Functionen an verschiedene Organe gebunden sey, so wird man daraus nur folgern können, daß bei der Zerstörung irgend eines Organs nothwendig auch irgend eine Function der Seele verschwinden muß. Dies wird aber schwerlich etwas Verfängliches seyn, so lange man nicht Beispiele vorbringt, daß bei Zerstörung der Gesichtsnerven der Mensch noch sieht oder bei Exstirpation des Gehirns noch empfindet.

2. Unwillkührlich werden wir auch hier zur Berücksichtigung einiger älteren Meinungen getrieben, die dazu dienen möchte, dem bisher Gesagten zur Erläuterung zu dienen. Die ursprünglich Aristotelische Unterscheidung der verschiedenen Functionen der Seele (des *θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν* etc.) liegt der in späterer Zeit allgemein herrschenden, itzt fast vergessenen, Unterscheidung einer **anima vegetativa, sensitiva** und **rationalis** zu Grunde. Dadurch, daß man nicht mehr, wie Aristoteles gethan hatte, nur von verschiedenen Functionen (oder vielmehr Entwicklungsstufen, denn »*ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν*·« **Ar. de an. II, 3.**) der einen Seele sprach, sondern jede derselben selbst Seele nannte, dadurch schienen sie auseinander zu fallen und die

Mahnungen eines Harvey, daß das **formans** und **informans** ein und dasselbe sey, die an ihn sich anschließenden Betrachtungen eines Ernst Stahl haben es nicht verhindern können, daß die **anima vegetativa** zu einem eignen Princip (Lebensprincip, Lebenskraft) gemacht und von der Seele unterschieden worden ist. Müssen wir jenen Ausdruck also darum tadeln, weil er entweder selbst auf einer solchen Trennung beruhte oder sie doch erzeugen half, so daß itzt der Seele nicht mehr zugeschrieben wird, was ihr zukommt, so muß andrerseits ihm das Gegentheil auch vorgeworfen werden, indem nämlich von einer **anima rationalis** gesprochen wird, erscheint die Vernunft, die doch das Wesen nur des Geistes ausmacht, als ein Eigenthum eines seiner Factoren, der das Prädicat **rationalis** eben so wenig verdient, als der andere Factor, der Leib. Dieses Hineinziehen einer geistigen Thätigkeit ins Bereich der Seele ist es denn auch, warum man Ernst Stahl nicht ohne Grund den Vorwurf machen kann, daß er die bewußten geistigen Functionen zu sehr in einen Rang stelle mit denen der (vegetativen) Seele. Endlich ließe sich dieser Ansicht noch der Vorwurf machen, daß mit diesen Unterscheidungen die Functionen der Seele durchaus noch nicht erschöpft sind und diese Eintheilung, um nur Eines anzuführen, für das von Aristoteles ganz richtig der Seele zugeschriebene *κινητικὸν κατὰ τόπον* keinen Platz hat. Bei allem dem muß man es an jener Ansicht anerkennen, daß sie zur richtigen Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Leib und Seele mehr Fingerzeige gibt, als die, welche in der Seele nur ein einfaches immaterielles Ding sieht. Einige dieser Mängel hat der tiefsinnige Henry More (namentlich in seinem

Antidotus adversus Atheismum und seiner **Animae immortalitas**) in seiner Geisteslehre allerdings vermieden. Ihm durchdringt die Seele den ganzen Körper nicht nur so, daß sie etwa in den Poren desselben fände, sondern es findet eine wirkliche Durchdringung Statt. (Die nur scheinbare Durchdringung zweier Materien nennt er **unio superficiaria.**) In dieser, den Leib durchdringenden, Seele wird nun aber eine solche Heterogeneität angenommen, daß sie nicht in allen Punkten eine gleiche Art von Existenz hat. Er vergleicht zu diesem Ende die Seele mit einer Lichtsphäre, welche durch die Ausstrahlung aus einem Centrum als der **causa emanativa** entsteht, und in welcher das Licht immer schwächer wird. Aus dem Centrum der Seele, d. h. ihrem kostbarsten Theile, strahlen nun die Nebenzweige, oder weniger hellen Ausstrahlungen hervor; während jenes Centrum empfindet, sind diese Strahlen der Empfindung entblößt. Jener edlere Theil durchdringt nun das **sensorium commune**, während die äußere Region der Seele, oder ihre **pars plastica**, in den entfernteren, mehr peripherischen, Regionen des Leibes fungirt. Mit einer solchen Vorstellung ist einmal die Einheit der Seele gerettet, es ist dann ferner, eben weil das Licht immer mehr abnimmt, eine Vielheit von Gradationen und Functionen gesetzt, was wir Beides oben vermißten. Freilich aber findet sich auch bei More der Fehler, daß der **pretiosissima pars** der Seele **intelligentia inest**, während wir nur **perceptio** und **sensus** in ihr statuiren könnten, den andern Uebelstand nicht zu gedenken, daß des More Theorie von dem Geiste als einem in vier Dimensionen ausgedehnten und ausdehnbaren Wesen von dem Vorwurfe des Phantastischen schwer gerettet werden kann. —

3. Der ganz richtige Gedanke, daß die verschiedenen Functionen der Seele zu ihrer Verwirklichung verschiedener Organe bedürfen, oder, wie es barbarisch genannt wird, jene in diesen sitzen, liegt der Schädellehre zu Grunde. Die »Imbecillität«, welche Napoleon in Galls Lehre erkannte, setzte sein klarer Verstand ganz richtig darin, daß nach dieser Lehre solche Neigungen 2c. durch Erhöhungen am Kopf angedeutet werden sollen, welche nicht bloß natürlicher Art sind, sondern erst in der sittlichen Gemeinschaft entstehn, z. B. Neigung zum Diebstahl u. s. f. Dies ist ganz richtig, Alles, was nicht natürlicher Art ist, kann nicht mit solchen leiblichen Beschaffenheiten zusammengebracht werden; der Art aber, daß es die Grenzen des Natürlichen überschreitet, ist alles Sittliche, alles Moralische, kurz überhaupt alles nicht nur Seelische, sondern Geistige. Die Imbecillität besteht also darin, daß man etwa die geistige Beschaffenheit, den Character, den ein Mensch nicht in seinen Gehirnorganen, noch in seinen Mienen, sondern in seinen Handlungen zeigt, wie in einem Spiegel in seiner leiblichen Organisation wieder erkennen wollte. Ganz etwas Anderes ist es mit den natürlichen Beschaffenheiten des Menschen, die, eben als solche, wenn sie psychisch sind, zugleich somatisch seyn müssen, da ja, indem der Geist mit der Natürlichkeit behaftet erscheint, die beiden Factoren als untrennbar vereint erscheinen; hierher gehört z. B. alles das, was die verschiedenen Racen, die Bewohner verschiedener Climate, die verschiedenen Temperamente betrifft u. s. w. Diese natürlichen Unterschiede haben mit dem Sittlichen nichts zu thun; kein Temperament ist zur Sittlichkeit, Religiosität u. s. w. mehr geschickt als das andere, keines ge-

fährlicher als das andere, da nur die Art der Unsittlichkeit (also das Zufällige) sich darnach richtet. Gall fehlte also darin, daß er das nur Psychische mit dem Geistigen verwechselnd, dieses Letztere mit in seine Untersuchung zog. — Zugleich aber beruht die Cranioscopie auf dem ganz entgegengesetzten Fehler, daß sie nämlich ihre Untersuchung auf ein zu kleines Gebiet beschränkte, nämlich bloß auf den Kopf. Ist aber, wie wir gesehn haben, nicht er allein, sondern der ganze Leib Organismus, d. h. Seelenorgan, so mußte auch die Untersuchung der verschiedenen leiblichen Modificationen, welche stete Begleiter gewisser psychischen Stimmungen oder Beschaffenheiten sind, sich nicht nur auf jenen beziehn, sondern auf alle Organe. Unter diesen wird dann freilich auch der Schädel die Aufmerksamkeit der Beobachter verdienen. In unseren Tagen möchte darauf mehr als früher aufmerksam zu machen seyn, da, während Gall zu viel darauf gab, itzt es fast Mode geworden ist, über Cranioscopie zu spotten. Die Schwierigkeiten, die man **a priori** gegen sie vorgebracht hat, sind theils daher genommen, daß man den Schädel als eine bloße, das Gehirn vielleicht gar drückende Hülle betrachtete; diese möchten sich selbst widerlegen, — andrerseits machte man darauf aufmerksam, daß mechanische Einwirkungen, Druck u. dgl., den Schädel verändern könnten, — alle diese Instanzen aber haben bisher doch noch nicht das Factum umstoßen können, daß die constanten psychischen Unterschiede der Racen mit eben so constanten Variationen der Schädelbildung Hand in Hand gehn. Es sind also hierüber Erfahrungen, als das zuletzt Entscheidende abzuwarten, die uns leider nur zu sehr fehlen. Dies gilt nun eben so und noch mehr von dem Gehirn. Hier fehlt es an genauen

Untersuchungen darüber, ob etwa bei vorwiegend sensiblem Temperament die Sehhügel, oder bei vorwiegend irritablem die Streifenhügel, — wir wollen nicht sagen größer, oder mehr ausgebildet, sondern nur — modificirt sind u. s. f. Alle diese Untersuchungen, so wie Beobachtungen über das Gehirn von Idioten, Wahnsinnigen u. s. w. würden Untersuchungen über das Seelenorgan seyn, aber, wie gesagt, eine Untersuchung darüber, ob bei Zornigen die Leber eine eigenthümliche Beschaffenheit habe, oder ob bei sehr praktischen Naturen die Athmungswerkzeuge, verdiente diesen Namen gleichfalls. Es soll dabei gar nicht in Abrede gestellt werden, daß gründliche Untersuchungen über das Nervensystem und namentlich über ihre Centralorgane die Organe der wichtigeren Functionen würden erkennen lassen. Leider aber sind diese Untersuchungen noch so wenig weit gediehen, daß man kaum weiß, worauf man zu achten (d. h. was zu vermuthen) habe, ob auf quantitative Unterschiede, ob auf complicirtere Structur, ob auf das Gegentheil, ob auf größere Härte oder Weiche u. s. f. Jede Untersuchung aber über den Leib, als das Organ der Seele, ist ein Beitrag auch zur Erkenntniß des Psychischen, und das Spinozistische Wort vom Geiste ist von der Seele ganz richtig: **Verum ipsam (mentem) adaequate sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat.**

§. 12.

Alles bisher Auseinandergesetzte gibt die Daten zur Begriffsbestimmung einer philosophischen Anthropologie, zu ihrer Abgrenzung gegen andere Disciplinen, so wie zur Bestimmung ihres Umfanges.

1. Der gewöhnliche Sprachgebrauch nimmt das Wort Anthropologie, ganz dem analog, was man unter Ornithologie, Ichthyologie u. s. w. versteht, für die Disciplin, die man auch Naturgeschichte des Menschen nennt. Betrachten wir aber die Naturgeschichte der Vögel, Fische oder auch des Menschen, wie sie gewöhnlich gegeben wird, näher, so ist dort von einem Geschehen und also auch von einer Geschichte nicht die Rede, und diese Disciplinen geben nicht sowol die Erzählung einer in der Zeit sich manifestirenden Entwicklung, als vielmehr die Beschreibung von coëxistirenden Erscheinungen, sind also nicht sowol historische als vielmehr descriptive Wissenschaften, wie etwa die Anatomie. Genauer wird man deshalb anstatt Naturgeschichte „Naturbeschreibung" sagen müssen und die Anthropologie wird also seyn die Beschreibung des Menschen, aller seiner Functionen u. s. w., sofern er ein Naturwesen ist. Da wir nun gesehen haben, daß auch die philosophische Geisteslehre den Menschen als Naturwesen, d. h. als natürliches Individuum, zu betrachten hat, so wird innerhalb derselben der Theil, welcher eben den Menschen in seiner natürlichen Individualität betrachtet, ohne gegen den Sprachgebrauch anzustoßen, mit dem Namen der philosophischen Anthropologie bezeichnet werden. Diese

wird sich zu der empirischen Anthropologie genau so verhalten, wie etwa die empirische Physik zur speculativen, oder die empirische Psychologie zur philosophischen Geisteslehre überhaupt. Das heißt aber nach dem, was im §. 2 und 3. auseinandergesetzt war, nichts Anderes, als daß, während die empirische Anthropologie eine Darstellung ist dessen, was dem Menschen als natürlichem Individuo eigenthümlich ist, und als was er sich manifestirt, während dessen die philosophische Anthropologie dieses selbe als nothwendige Entwicklung seines Begriffes wird darzustellen haben. Welchen Theil der Geisteslehre die Anthropologie bilden wird, darüber kann kein Zweifel Statt finden, denn da wir (§. 8.) gesehen haben, daß der Geist zuerst, oder am Anfange, mit der Natürlichkeit behaftet erscheinen muß, so wird auch die Geisteslehre, die ja nur seiner Entwicklung nachzugehen hat, zuerst oder am Anfange ihn so zu betrachten haben, oder die Anthropologie wird der erste Theil der Geisteslehre seyn. Hat die philosophische Geisteslehre, als Ganzes genommen, den Geist zu betrachten als sich Entwickelndes und seine nothwendige Entwicklung darzustellen, so wird also die philosophische Anthropologie diejenige Wissenschaft seyn, welche die nothwendige Entwicklung des mit der Natürlichkeit noch behafteten Geistes, oder was dasselbe heißt, die dialektische Entwicklung des Geistes, sofern er sich noch als natürlicher zeigt, darzustellen hat. Wie in der philosophischen Geisteslehre überhaupt alle verschiedenen Erscheinungen des Geistes als verschiedene Entwicklungsstufen seines Begriffes dargestellt werden, so wird auch die philosophische Anthropologie in den verschiedenen anthropologischen Zuständen des Geistes eben nichts

Anderes zu sehn haben, als verschiedene Entwicklungsstufen des natürlichen Geistes. Es läßt sich daraus sogleich zum Voraus bestimmen, was in das Gebiet der Anthropologie nicht fallen wird. Da nämlich die Anthropologie es zu thun hat mit dem mit der Natürlichkeit behafteten Geiste, so wird alles das, was es mit der Natur allein, wie sich in ihr noch nicht der Geist zeigt, zu thun hat, und eben so alle die Gestalten des Geistes, wo er sich von der Natürlichkeit frei gemacht hat, außerhalb ihrer fallen. Mit Allem, was daher nur den Character der Vitalität hat, und wären es auch die höchsten vitalen Erscheinungen, wie der Gattungsproceß, mit diesem hat es die Anthropologie nicht mehr zu thun, weil das in demjenigen Theil der Naturphilosophie seine Erledigung muß gefunden haben, den man als philosophische Physiologie oder besser Biologie bezeichnen kann. Hierher gehören alle die rein vitalen Vorgänge, Ernährung, Muskelbewegung u. s. w. Alles dagegen, was einen rein spirituellen Character hat, alle die Erscheinungen, welche das Leben des Menschen nicht sowol als Natur- als als geistiges Wesen bezeichnen, wie z. B. Selbstbewußtseyn, Willen, Gewissen u. dgl., sind noch nicht Gegenstand der Anthropologie, sondern gehören in die späteren Theile der Geisteslehre. Zwischen beiden steht also die Anthropologie, und wenn auf der einen Seite ihr Grenzpunkt gebildet wird durch den Gattungsproceß, dessen Auflösung den Anfangspunkt der Anthropologie gab, so wird ihren anderen Grenzpunkt diejenige Gestalt des Geistes bilden, in welcher er die Natürlichkeit eben abgestreift hat, und zu der sich die höchste anthropologische Erscheinung auflöst, oder aufhebt.

2. Da nun aber, wie wir gesehn haben, der Geist als natürlicher erscheinen muß, als eine Dualität von Factoren oder als ein **Compositum** von Leib und Seele, so folgt auch daraus, mit welcher Art Erscheinungen die Anthropologie es wird zu thun haben. Mit allen, aber auch nur mit solchen, welche eben sowol psychisch als somatisch sind, alle andere Erscheinungen des Geistes, die z. B. keinen somatischen Character mehr haben, gehören wo anders hin. Es wird also die Anthropologie anzufangen haben da, wo diese Zweiheit der Factoren sich zuerst ergeben hat, d. h. das, was wir in den §. 6—8. auseinandergesetzt haben, ist der Anfang der Anthropologie, sie wird dann ferner diesen Dualismus in allen Gestalten, zu denen er sich entwickelt, zu betrachten haben. Es fragt sich nun noch endlich, ob auch über ihr Ziel und ihr Ende etwas zum Voraus bestimmt werden kann? Um dieses zu bestimmen, werden wir nicht umhin können, manches hier aus der Anthropologie selbst zu anticipiren. Dieses Ende bestimmt sich durch den Begriff des Geistes, den wir §. 7. aufgestellt haben, und durch den Widerspruch, welcher zwischen dem realisirten Begriff desselben und der ersten Gestalt, in welcher er erscheint, Statt findet. Der Begriff des Geistes war, Einheit der beiden Momente, welche in der anthropologischen Sphäre als Leib und Seele auseinander fielen, das Ziel also ist, daß dieser Widerspruch gelöst werde, oder daß der Geist wirklich erscheine als die Einheit beider Factoren. Das Ende der Anthropologie wird also erreicht seyn, sobald der Dualismus nicht mehr da ist, oder die Differenz aufgehört hat. Dieses ist aber nur ein anderer Ausdruck dafür, daß

der Geist nicht mehr natürlicher Geist ist, da er nur als natürlicher, **Compositum** differenter Factoren ist. Das Aufhören der Differenz seiner Factoren oder das Aufhören des Geistes als natürlichen, bildet also das Ende der Anthropologie. Es läßt sich aber leicht zeigen, daß dieses Aufhören der Differenz, oder des Geistes als natürlichen, eine doppelte Gestalt haben wird. Nämlich innerhalb der Sphäre der Natürlichkeit kommt es, wie wir gesehn haben, nicht dazu, daß die beiden Factoren, in deren Differenz das Seyn des natürlichen Geistes besteht, wirklich identisch werden. Kommt daher in der dialektischen Entwicklung des Dualismus von Leib und Seele ein Punkt vor, wo sich die Nothwendigkeit ergibt, daß die Differenz aufhöre, so kann dieses innerhalb der anthropologischen Sphäre nur erscheinen als das Indifferentwerden beider gegeneinander. Wirklich identisch können sie nicht werden, also verlischt nur ihre Differenz, sie werden gleichgültig gegeneinander. Da aber nur in dem Differentseyn beider der natürliche Geist, d. h. das Individuum, ist, so ist auch das Indifferentwerden beider Seiten gegeneinander das Aufhören des Individuums. Dieses Aufhören des Individuums ist der Tod. [Der Tod besteht darin, daß Leib und Seele gleichgültig gegeneinander werden, nicht mehr aufeinander einwirken und nicht mehr gegeneinander reagiren.] Die Betrachtung des Todes fällt deswegen in die Anthropologie, und bildet in ihr den Schlußpunkt, sie hat es mit dem natürlichen Aufhören jener Differenz zu thun, und die philosophische Anthropologie hat es mit der Deduction der Nothwendigkeit des Todes zu thun, von welcher Reil ganz richtig bemerkt hat, sie könne, so lange

man sich auf die Erfahrung berufe, sehr wohl bestritten werden. Der Tod, als das Ende des Individuums, bildet das Ende in der Anthropologie, die es mit nichts Anderem zu thun hat, als mit dem Individuum. Der Geist also, weil er Individuum ist, stirbt. Es versteht sich von selbst, daß, da nur in dem Differentseyn der beiden Momente des Geistes sie Leib und Seele sind, wo die Indifferenz beider eintritt, beide nicht mehr sind, daß also im Tode Leib und Seele ihr Ende erreicht haben. Sie hören beide auf, nicht weil, wie man gewöhnlich vom Tode sagt, sie sich von einander trennen, sondern gerade weil ihre Differenz (die in der Trennung realisirt würde) aufgehört hat. — Die Nothwendigkeit des Aufhörens der Differenz muß aber noch eine andere Seite haben. Es ist ganz richtig, daß innerhalb der natürlichen Sphäre diese Nothwendigkeit nur das Indifferentwerden beider Factoren, d. h. den Tod, hervorbringen kann. Andrerseits aber ist es gerade diese Nothwendigkeit, welche den Geist, welcher in dieser Sphäre als **Ensemble** der differenten Factoren erschien, über diese Sphäre hinaustreibt, in eine Sphäre, wo er nicht mehr als so ein **Ensemble** erscheint, sondern als eine wirkliche Identität des Allgemeinen und Einzelnen, wo er, eben weil er über das Differentseyn beider Factoren hinaus ist, von ihrem Indifferentwerden, dem Tode, nicht mehr tangirt werden kann, weil dieser **post festum** für ihn kommt und aus ihm nur machen könnte, was er bereits ist. Eine solche Identität des Allgemeinen und Einzelnen, welche eben deswegen über den Dualismus von Leib und Seele hinaus ist, beide in sich aufgehoben hat und deswegen sowol Leib als Seele und zugleich weder Leib

noch Seele ist, ist das Bewußtseyn oder das Ich. Das Bewußtseyn ist die erste Erscheinungsform des von der Natürlichkeit befreiten Geistes, und seine Betrachtung gehört deswegen nicht mehr in die Anthropologie. Diese also, um es kürzlich zusammen zu fassen, hat zu ihrer Aufgabe, den Widerspruch, welcher gesetzt ist zwischen dem Begriff des Geistes (als Identität des Allgemeinen und Einzelnen) und seiner ersten Erscheinungsform (als natürlichen, oder als Dualismus von Leib und Seele), auf dialektische Weise aufzulösen. Dieser Widerspruch hat ein doppeltes Resultat. Weil der Geist, der eigentlich Identität beider ist, als Differenz erscheint, deswegen muß erstlich das Aufhören der Differenz zur Erscheinung kommen, oder das Individuum aufhören, — andrerseits muß die eigentliche Bestimmung des Geistes zur Erscheinung kommen und sich also zeigen, daß der Geist nur als Individuum aufhören muß, als Bewußtseyn aber wie vor, so nach dem Aufhören des Individuums ist. Man kann deswegen, wie bei einer jeden Grenze, zwei Endpunkte der Anthropologie, oder richtiger, zwei Werthe für den einen Endpunkt bestimmen. Wie nämlich das Ende der Naturphilosophie der Gattungsproceß und das Eintreten des Dualismus von Leib und Seele bildet, nur jener aber der Naturphilosophie, dieses aber der Anthropologie angehört, so endigt die anthropologische Betrachtung mit dem Tode und dem Erwachen des Bewußtseyns; jener gehört noch dem anthropologischen Gebiete an, dieses aber dem folgenden Theile der philosophischen Geisteslehre.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Halle,

Druck der Gebauerschen Buchdruckerei.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Erdmann, Johann Eduard,

Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zueinander Ein Beitrag zur Begründung der philosophischen Anthropologie

Halle 1837
Ph.sp. 1077 z
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044884-3